مركز المحروسة
للنشر و الخدمات الصحفية و المعلومات

المركز القومي للترجمة
المشروع القومي للترجمة

المفكرون الأساسيون

من النظرية النقدية إلى ما بعد الماركسية

سايمون تورمى
وجولز تاونزند

ترجمة : محمد عنانى

2388



المفكرون الأساسيون

من النظرية النقدية إلى ما بعد الماركسية

تأليف

سايمون تورمى - وچولز تاونزند

ترجمة:

محمد عنانى

مركز المحروسة
للنشر و الخدمات الصحفية و المعلومات

قطعة رقم 7399 ش28 من ش 9 - المقطم - القاهرة
ت، ف : 002-02-25075917
www.mahrousaeg.com
e.mail : info@mahrousaeg.com
e.mail : mahrosacenter@gmail.com

رئيس مجلس الإدارة : فريد زهران

المركز القومي للترجمة

تأسس فى أكتوبر 2006
تحت إشراف :جابر عصفور
مدير المركز : أنور مغيث

- المفكرون الأساسيون .. من النظرية النقدية إلى ما بعد الماركسية
- -سايمون تورمى، وچولز تاونزند
- محمد عنانى

- العدد: 2388
- الطبعة الأولى : 2016
- اللغة : الإنجليزية
- رقم الإيداع :2015/9534
- الترقيم الدولى : 978-977-92-0270-9
- الإشراف الفنى : حسن كامل

المفكرون الأساسيون
من النظرية النقدية إلى ما بعد الماركسية

هذه ترجمة كتاب :

Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism
By: Simon Tormey and Jules Townshend

English language edition published by Sage Publications of London,
Thousand Oaks, New Delhi, Singapore and Washington D.C.

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: 27354524 فاكس:27354554
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

دار الكتب والوثائق القومية

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

تورمى؛ سايمون

المفكرون الأساسيون من النظرية النقدية إلى ما بعد الماركسية / تأليف : سايمون تورمى، وچولز تاونزند، ترجمة : محمد عنانى.

القاهرة : المركز القومى للترجمة، 2016.

ص ؛ 17 × 24سم؛

تدمك : 9 027 92 977 978

1- النقدية (فلسفة)

2- الماركسية

3- المذاهب السياسية

4- الفلاسفة

أ- عنانى، محمد (مترجم)

ب- العنوان

142

رقم الإيداع : 2015/9534

المحتويات

تصدير المترجم

هذا كتاب من أغزر الكتب الفكرية مادة وأعمقها بحثًا، وهو مُوَجَّهٌ كما يقول كاتباه إلى المتخصصين من دارسى العلوم الإنسانية فى مرحلة الدراسات العليا، وهذه مزية وعيب معًا، فالمزية أنه يتيح للدارسين أن يستزيدوا من بعض مادته بالرجوع إلى 'المصادر'، أى الكتب الأصلية التى وضعها الأعلام الذين يعرض الكتاب أفكارهم (ولمن لا يريد التعمق أن يكتفى بما أورده المؤلفان من مناقشة لهذه الأفكار، والتى يختتمانها فى كل فصل بموجز مبسط). وأما العيب فهو أنه يفترض عند قارئه إلمامًا ولو عامًّا أو مبدئيًّا بإطار المادة المذكورة ومصطلحاتها الأساسية الشائعة، وهو ما يتوافر لدى المثقفين من الأجانب ومن أبناء جيلنا، جيل الستينيات، الناطقين بالعربية، الذين نشأوا فى ظل 'الاشتراكية العربية' أيام تعلمنا ورددنا بعض الكلمات المأثورة عن الماركسية بأشكالها الأجنبية المعربة مثل البروليتاريا (الطبقة العاملة) والبورجوازية (الطبقة المتوسطة) إلى جانب الكلمات التي كانت 'فى الجو'، كما يقال، وترددها الألسنة، سواء كان من يستعملها على علم صادق بمعناها أو لم يكن، وسواء كان يؤيدها أو يبدى تحفظات عليها مثل 'المادية التاريخية' والوعى الطبقى، و'المادية الجدلية'، والقاعدة، والبنية الفوقية، والأيديولوجيا (التى كان البعض يشير إليها بمصطلحات 'العقائدية'). كما دخلت كلمات أخرى كثيرة فى العربية ولم تعد تمثل صعوبة في الفهم فى أيامنا هذه مثل الاستراتيجية والراديكالية والليبرالية وسائر ما نصادفه من أمثالها فى مطبوعات اليوم بل وفى الصحف اليومية. وهكذا فإذا أراد المترجم تيسير فهم قارئ اليوم الشاب للكتاب فربما يكون من المستحسن أن يكتب تمهيدًا يتولى إيضاح هذه المصطلحات الواقعة فى صلب المادة المتخصصة، وإلقاء

الضوء على أسماء الأعلام التى يزخر الكتاب بها، وهو ما يقتضى بطبيعة الحال الرجوع إلى مراجع متخصصة كثيرة وفى شتى العلوم الإنسانية، لأن 'النظرية النقدية' (فى عنوان الكتاب) لم تعد مقصورة على الماركسية، وهو المعنى المرتبط بها منذ نشأتها على هذا النحو عند أصحاب 'مدرسة فرانكفورت' (مثل أدرونو Adorno وهوركهايمر Horkheimer وهابرماس Habermas وغيرهم) وحتى اليوم، عند فريدريك چيمسون مثلا الذى يُعَرِّفُ النظرية النقدية بأنها 'النقد الراديكالى (أو الماركسى)" فى مستهل تذييله لكتاب المادية عند شيكسبير، Materialist) (1995 Shakespeare، من تحرير آيفو كامپس (Kamps).

وقد يعنى هذا أن على المترجم أن يضع معجمًا صغيرًا يختص بمصطلحات النظرية النقدية، وكنت قد شرعت فى ذلك فعلًا فصادفت صعوبة واضحة، ألا وهى أن النص الإنجليزى الأصلى ليس بين أيدى القراء العرب، ومن ثم فإن صورة المعجم لن تأتى بفائدة إلا إذا كانت المداخل المشروحة عربيةً ومرتبةً ترتيبًا أبجديًّا بطبيعة الحال، وحاولت ذلك أيضًا فصادفت صعوبة أكبر وهى أن مثل هذا المعجم يتطلب مساحة كبيرة وقد يستغرق وقتًا طويلًا، وهو ما ينطبق كذلك على كتابة حواشٍ للترجمة، لأنه يعنى تأخر ظهور الكتاب عن الموعد المتفق عليه ما بين الناشر الأجنبى والناشر العربى، وهو شرط نشر الكتاب بالعربية. ومن ثم قررتُ أنْ أُوجِزَ فى هذا التصدير معانىَ عدد محدود من المصطلحات الجديدة (أو التى أظنها جديدة على القارئ العربى) والتى لا يتضمنها كتابى المصطلحات الأدبية الحديثة (1996) ولا كتاب أستاذى العظيم مجدى وهبة معجم مصطلحات الأدب (1973) وأتمنى أن أضع المعجم 'الاستكمالى' المشار إليه إذا وهبنى الله من العمر ما يتطلبه هذا الجهد، وأما عرضى للمعانى المذكورة فسوف يتخذ صورة المقال الذى يقدم المصطلحات بأشكالها العربية والأجنبية حتى يستطيع القارئ أن يستهل به قراءة الكتاب فيكون بمثابة التمهيد اللازم له، إلى جانب بيان مصدر 'صعوبة' النص الذى بين يديه.

ويَرِدُ أولُ مصطلح من هذه المصطلحات فى عنوان الكتاب، ألا وهو النظرية النقدية (Critical Theory) وهى النظرية التى ذكرت ارتباطها بالماركسية (انظر كتاب مصطلحات النقد الثقافى: مدرسة فرانكفورت، الوجودية، ما بعد الحداثة The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, (Postmodernism, وهو من تأليف ريتشارد وولين (Wolin) ومطبوع عام 1992،

خصوصًا ص 23 وما بعدها). بل إن هابرماس، خير من يمثل مدرسة فرانكفورت المشار إليها، يؤكد ذلك فى كتاب يضم نصوص المقابلات الشخصية التى أُجريت معه وعنوانه: Autonomy and Solidarity, Interviews With Jurgen Habermas, ed. P. Dews, 1992 (وكانت الطبعة الأولى قد صدرت عام 1986) إذ يقول فى ص 194 إن النظرية النقدية محاولة للقضاء على المعاناة التى يتسبب فيها البشر، وهى معاناة قائمة فى صلب الأبنية الاجتماعية اللازمة لتكاثر الحياة البشرية، مؤكدًا أن ذلك هو الهدف النهائى للماركسية، ولقد ظل يراها كذلك على الرغم من كل تعديلاته النظرية لها. ويقول مؤلفا هذا الكتاب إن 'النظرية النقدية' عند مدرسة فرانكفورت كانت أصلًا "اسمًا آخر للماركسية"، وإنها كانت تهدف إلى تحقيق التحرر الإنسانى عالميًا من خلال إتاحة المعرفة للطبقة العاملة، فالمعرفة تمنحها القوة اللازمة لتحقيق التحرير المنشود، وكانت طبيعةُ هذه المعرفة نقديةً ونظريةً معًا، فهى نقديةٌ لأنها كانت تسعى للكشف عن المتناقضات فى الرأسمالية وأوجه قصورها وعجزها عن تحقيق الحرية والرخاء للعالم كله، وهى نظرية لأنها تحاول فضح الأفكار التى تُخفى سيطرة الرأسمالية واستغلالها للبشر، فى إطار نظرى عقلانى فى الوقت نفسه، ومن هنا اكتسبت الوصف بالنظرية النقدية. وسوف نرى فى تلخيص مناهج أصحاب ما بعد الماركسية كيف أنهم لم يحققوا هذا الهدف بسبب انغماسهم فى الحياة الأكاديمية وعدم المشاركة فى الكفاح الاجتماعى والسياسى الذى يتمشى مع تحويراتهم لهذه النظرية.

ولكن معنى النظرية النقدية المذكور، والذى يعتبر المعنى الرئيسى للمصطلح فى هذا الكتاب، يتضمن فروعًا مهمة تمثل تأثيره فى العلوم الإنسانية الأخرى، فالتفكير النظرى الذى كنا نقصره فى الماضى على المفكرين أو الفلاسفة لم يعد اليوم كذلك بل أصبح سمة أساسية من سمات العلوم الإنسانية ودراستها، ويندر أن نجد مبحثًا واحدًا من مباحث العلوم الإنسانية لا يستعين بالتفكير النظرى، ومن ثم بالنظريات، فى مناهج بحثه. والتفكير النظرى يعتمد، كما هو معروف، على التجريد والتعميم، أى استعمال الأفكار والمفاهيم المجردة بدلًا من المجسدات والمحسوسات، والقارئ العربى متوسط الثقافة لا يسهل عليه استيعاب المجردات بل يفضل الإيضاح بالأمثلة أو الوقائع أو الإشارة إلى أشياء تدركها الحواس. ومن ثم فإن كل من يترجم عملًا فى العلوم الإنسانية يواجه صعوبة نقل المجردات ولو كانت لها مقابلات بالعربية،

وخصوصًا حين تكون هذه مجردات حديثة ابتدعها المفكرون، عربًا كانوا أو أجانب، وقد يكون لمصطلح مثل 'الوجود' (thinglikeness) (being, existence) معناه المجرد، أى كون الشيء موجودًا (بحيث يدركه المرء بحواسه أو بعقله) ومعناه المجسد الذى يعنى كل ما هو موجود، ومصطلح مثل الأنطولوجيا (ontology) يتصل بالمعنى الأول، فهو من فروع الميتافيزيقا التى تبحث فى طبيعة الوجود (بالمعنى الثانى) أى بما نسميه الواقع و'مادة' هذا الواقع، على عكس الظاهراتية (phenomenology) وهو المبحث الذى يدرس 'ظواهر' الأشياء حسبما يدركها العقل أى وفق وجودها فى وعى الفرد، ولكنك إذا قلت 'الوجود' وحسب فالأرجح أن ينصرف فكر القارئ العربي إلى المعنى الثانى (المجسد) إلا إذا نَصَصْتَ على أنك تقصد المعنى الأول وشرحت ذلك ودعمته بالأمثلة المحسوسة، فالتفكير التجريدى ليس جزءًا من تكويننا الثقافى العام، ولذلك قد تنشأ هوة بين المفكرين العرب والأجانب الذين يعتمدون على التجريد وبين قرائهم الذين اعتادوا على التجسيد. ويذكرنى هذا بما يشير إليه سپينوزا (Spinoza) فى كتابه الأخلاق (Ethics) إذ يقول فى مقدمته "إن العقول غير الفلسفية لا تستطيع أن تفهم ما لا تستطيع أن تتخيله بالبصر" (ص 3) فما بالك بكتاب مثل هذا تستعصى معظم مجرداته على التصور؟

ومما يزيد من صعوبة عمل المترجم الذى يتصدى للنصوص التجريدية أن معنى المصطلح الواحد قد يتغير ما بين مبحث علمى ومبحث علمى آخر، بل وما بين معناه المقصور على الدلالة المتخصصة فى أى مبحث ومعناه فى خارج التخصصات أو ما نسميه المعنى الأصلى سواءً كان اشتقاقيًا أو اصطلاحيًا. ولذلك فإن واضعى المعاجم الحديثة يحددون معانى كل مصطلح بادئين بالمعنى 'الأصلى' أو 'الشائع' قبل إيراد الدلالات المتخصصة، ويرتبونها وفقًا لنسبة شيوعها أو وفقًا للترتيب الزمنى. ولما كانت النظرية النقدية لم تعد مقصورة، كما قلت، على معناها 'الأصلى' فى الماركسية، فقد وضع ديڤيد ميسى (David Macey) معجمًا خاصًا عنوانه معجم النظرية النقدية (2000) Dictionary of Critical Theory يرصد فيه المعانى المتفاوتة للمصطلح النظرى (التجريدى) الواحد ما بين مبحث علمى وآخر، فالواقع أن ما أطلقت عليه فى أول الفقرة السابقة 'فروع النظرية النقدية' يعتبر امتدادًا لهذه النظرية بشتى مصطلحاتها فى مباحث علمية كثيرة، من الأدب إلى الفلسفة والتحليل النفسى والسينما والفنون البصرية وكتابة 'التاريخ والسياسة

الجنسية، كما يقول ميسى (ص 6). فالمعجم يرصد المعانى المختلفة لأهم المصطلحات التى تبين تأثير النظرية النقدية فى هذه المباحث وتأثرها بها، ولأضرب مثلًا واحدًا من كلمة الذات (subject) التى ناقشت معناها فى كتابى المصطلحات الأدبية الحديثة من وجهة نظر النقد الأدبى فقط، فالقارئ العربى يعرف ولا شك دلالتها الأخرى فى النحو (الفاعل/ المبتدأ) ومعناها الشائع فى الكتابة العامة (الموضوع/ القضية) وفى السياسة أى أفراد الرعية، إلى جانب استعمال الكلمة فعلًا لازمًا ومتعديًا بمعان تفيد الخضوع لشيء أو التعرض لشيء، ولكننا نجد للمصطلح دلالات أخرى فى علم النفس اللاكانى، أى التحليل النفسى عند لاكان (Lacan) الفرنسى، وفى النظرية النقدية نفسها، تقطع باختلاف معناه عن الفرد الذى يوصف بأنه 'ذات ديكارتية' (Cartesian Subject) أى الذات الواعية بوجودها، وقد حافظت فى الترجمة على هذا الاختلاف، على الرغم من غرابة إطلاق 'الذوات' على هؤلاء الأفراد لأن كلمة 'الذوات' لها دلالة محلية مصرية (لا أدرى إن كانت لاتزال قائمة) تفيد من يمتلكون من المال ما يجعلهم أشبه بالطبقة الأرستوقراطية. ولكن المشكلة فى هذا الكتاب أنه يلتزم التزامًا صارمًا بمصطلحات المفكرين من غير الناطقين بالإنجليزية، ويوردها فى ترجمات إنجليزية قد لا تتميز بوضوح المصطلحات الإنجليزية الأصيلة فى كل حالة، ومن أمثلتها فى إطار هذا المصطلح الأخير استخدام 'الذاتية' (subjectivity) بدلًا من الذات، لا بسبب الحاجة إلى التمييز بين الاسم (الذات) وبين الصفة المجردة التى يدل على معناها المصدر الصناعى (الذاتية) ولكن لأن بعض الأوروبيين غير الناطقين بالإنجليزية قد استخدموا هذه الصيغة. وكثيرًا ما كنت أتوقف عند هذه المصادر الصناعية التى تكثر كثرة مَرَضِيَّةً فى متن الكتاب، ولكم تمنيت أن أغير قالبها الصرفى (paradigm) إلى القالب الذى ينقل المعنى المقصود فى نظرى، ولكننى كنت أُحجم طلبًا لنقل أسلوب تفكير هؤلاء الكتاب إلى جانب الدقة فى نقل المعنى الظاهر بطبيعة الحال.

وكأنما كان مؤلفا هذا الكتاب يشعران بما شعرت به لا فيما يتعلق بالقوالب الصرفية الغريبة التى لا لزوم لها فقط بل أيضًا بوجود أبنية أسلوبية معقدة، إذ كانا يحاولان إعادة بنائها بعد اقتطافها وذلك بإردافها بما يتصوران أنه بناء أيسر فى الفهم، وسوف يرى القارئ كثرة استخدام أحدهما للحرف 'أو' إذ يستعين به فى إيضاح ما يبدو عويصًا، وكنت أنا أحاول أيضًا قدر طاقتى إعادة تشكيل هذه الأبنية

فمرماى هو الوصول إلى القارئ مهما كلفنى ذلك من جهد، ولكن ذلك لم يستطع حل مشكلة 'التجريد' و'المجردات' فهى أصيلة فى فكر أصحاب ما بعد الماركسية (والألمان منهم خصوصًا) ويقول المؤلفان فى تعليقهما الختامى على ذلك "إن كتابتهم النثرية كثيرًا ما تتسم بالتعقيد الزخرفى أو التكثيف المرهق، أو الغموض فى حالات أخرى" كما يعقدان مقارنة بين "النثر الواضح فى عمل مثل المانيفستو الشيوعى وبين لغة المصطلحات ذات الدلالة المراوغة فى جانب كبير من كتابات ما بعد الماركسية" (ص 332-333). ولكنهما، وعلى الرغم من إدراكهما لتلك العقبات لم يستطيعا تفاديها بل تأثرا بها فى كتاباتهما الأصلية إلى الحد الذى جعلهما يحاكيان الأبنية الأصلية فى الألمانية والفرنسية (ربما من دون عمد؟) لما يعرضانه من أفكار. والمؤلفان يلتمسان العذر لأنفسهما فى الكلمة الافتتاحية التى يقولان فيها إن طلابهما كانوا يطلبون "مُحِقِّينَ" من سايمون تورمى [أحد المؤلفيْن الاثنين] أن يقدم "عرضًا واضحًا للنظريات الغامضة الباعثة على البلبلة والمثقلة بالمصطلحات المتخصصة التى يناضل لتدريسها لهم" (شكر وتقدير).

قلت إن العقبة كانت ولاتزال تتمثل فى 'المجردات'، وأضيف هنا أن حرية المترجم فى الإيضاح أو الشرح محدودة، فَيَدُهُ مغلولةٌ ما دام مقيدًا بالأصل الأجنبى ولا يستطيع أن يضيف إلا كلمات معدودة [بين قوسين مربعين] وفى الحال التى من المحال أن يستقيم المعنى من دونها، كما إن المجردات لا تتضح حدود معانيها 'المقصودة' إلا من السياق، وقد يُبدى المؤلف الأصلى 'لا مبالاة' بالإيضاح أو الشرح اعتمادًا على حصافة قارئه 'المقصود' وأُلْفَتِهِ بما يكتب، بل إنه قد يقصد إلى الغموض قصدًا، مثل چاك دريدا ، حتى يتيح للقارئ أن يخرج بالمعنى الذى يريده، فكأنما يسهم قارئه فى إثبات صحة مذهبه 'التفكيكى'، وقد تكون الكلمة بطبيعتها 'خلافية' أو يمكن أن تكون مثار خلاف، إذ يدعو هابرماس مثلًا إلى ما يسميه "الديموقراطية القائمة على المداولات" (deliberative democracy) وأنا أترجمها "الديموقراطية القائمة على التشاور"، وهو يستعين فى ذلك بمعنى علم 'التداولية' (pragmatics) قائلًا [لاحظ أن عبارته مترجمة عن الألمانية]:

In his first published attempt at theorization 'What is Universal Pragmatics?' (Habermas, 1994: 68) he discussed what it meant for speakers to reach an agreement that 'terminates in intersubjective

mutuality of reciprocal understanding, shared knowledge, mutual trust, and accord with one another' (Habermas, 1984: 3)[(3)]

وفى الهامش رقم 3 المشار إليه يقول المؤلفان إن "التداولية شكل من أشكال علم اللغة، يتناول السياقات التى يستعمل الناس فيها اللغة، وسلوك المتحدثين والسامعين فى إطار عملية التواصل"، وأما ترجمة العبارة المقتطفة فهى:

وفى أولى محاولاته المنشورة للتنظير بعنوان "ما علم التداولية العام؟" (هابرماس 1984: 68) يناقش هابرماس معنى نجاح المتخاطبين فى التوصل إلى اتفاق "ينتهى بتلاقى الذوات فى الفهم المتبادل، والمعرفة المشتركة، والثقة المتبادلة، والتناغم بين الجميع" (هابرماس 1984: 3)

ما شكل 'المداولات' المقترحة؟ هل يتفق هابرماس مع ما يلح عليه كاستورياديس من 'المشاركة' (participation)؟ وهل يعنى 'التشاور' لديه شكلًا اجتماعيًّا أو سياسيًّا محددًا؟ نظام برلمانى يقوم على الحكم 'النيابى' أو التمثيل (representation) الذى يهاجمه الجميع تقريبًا لأن 'ممثلى' الشعب أو نوابه ليسوا الشعب نفسه؟ هل يعنى مجلسًا مختارًا (أو معينًا) تدور المناقشات فى داخله فقط؟ فالمداولات كلمة عامة، وربطها بعلم التداولية، وهو من علوم اللغة، لا يوضح كيف يصل المتخاطبون أو المتكلمون (speakers) إلى هذا التناغم المثالى. وقس على ذلك سائر المجردات التى درجنا على قبولها دون مناقشة، مثل الحرية والمساواة والإخاء، شعار الثورة الفرنسية، فهى من الدوالّ (signifiers) التى يكاد يستحيل تحديد مدلولاتها (signifieds) أو كما يقول المؤلفان (significations) بل إن أشد المجردات شيوعًا مثل العدل/ العدالة (justice) والإنصاف (fairness/ even-handedness) تستعصى على التعريف. فهى بطبيعتها عموميات، والتعميم من لوازم الأسلوب العلمى ولا مندوحة عن استخدامه، ومع ذلك فإذا لم يحاول الكاتب تقريب المعنى بضرب الأمثلة أصبح التعميم مصدر غموض أو ذا معنى أو معانٍ غير مؤكدة.

ولكن الكتاب يتسم بولوع المؤلفيْن - إلى جانب تعقيدات الأسلوب والأبنية - بكثرة استخدام المجردات فى صيغة الجمع، ونحن نأنف هذا باللغة العربية إذ نفضل جمع المجسدات لا المجردات، إلا ما جرى عليه العرف وقبلته الأذن العربية، فنحن نجمع 'الحرية' (freedoms) ونقول 'الحريات النقابية' والمعنى المفهوم هنا أنها

’الحقوق‘ فإذا قلنا إن العمال ’لهم‘ أن يشكلوا نقابة، أى إنهم أحرار فى أن يشكلوا نقابة، كنا نقصد أن ذلك حق لهم، وقس على ذلك حرية النقابة (أى حقها) فى الدعوة إلى الإضراب وما إلى ذلك، ولكن كيف تجمع ’المساواة‘ أو ’الإخاء‘؟ وقد تنبه الكُتّابُ العرب إلى هذه الصعوبة عند ترجمة جموع المجردات، فلجأ بعضهم إلى ’المصدر الميمى‘ بدلًا من المصدر الصريح مثل جمع (dispute) ’نزاع‘ على منازعات بدلًا من نزاعات، فهكذا فعل خليل مطران حين جمع ’الكفاح‘ على ’مكافحات‘ فى مسرحية عطيل لشيكسبير) وفضل البعض الآخر أن يرفق بالاسم المجرد اسمًا آخر يقبل الجمع، فقد يكون المقصود بجمع ’النزاع‘ إما أشكال النزاع أو مستوياته أو ضروبه أو حالاته، وقد وقف المرحوم الدكتور أحمد مختار عمر طويلًا أمام هذه المشكلة فى كتابه العربية الصحيحة (1984) وأجاز جمع المصادر على إطلاقها وكان شاهده جمع نجاح على ’نجاحات‘، ولكن القضية ليست قضية إجازة بل هى قضية دلالة فى المقام الأول، إذ لا معنى فى نظرى لجمع ’المساواة‘ أو ’الإخاء‘ إلا إذا افترضنا وجود أنواع أو حالات محددة تمثل هذه وتلك، ولذلك فعندما نقرأ (equalities) وعكسها الذى يكثر وروده فى هذا الكتاب (inequalities) نفترض أن المقصود صور المساواة أو حالاتها وألوان التفاوت أو حالاته، وأما إذا كان المصدر الصريح مما يسهل جمعه فلا بأس فى نظرى من جمعه، وأذكر أننى قرأت منذ ما يقرب من نصف قرن كتابًا للدكتور محمد مندور، رحمه الله، عن سلامة موسى بعنوان انتصارات إنسان وقلت فى نفسى آنذاك أن الجمع يحاكى الكلمة الفرنسية (Triomphes) وخطر لى أنه يعنى ’منجزات‘ سلامة موسى، ثم عدت فقبلت صياغته بعد أن قرأت الكتاب إذ لا يتحدث عما أنجزه الراحل العظيم بل عن انتصاراته فى معارك فكرية شتى، والأذن العربية حية ولا تنبو عن الجديد بشرط صدق الدلالة، فلم نكن مثلًا نقبل جمع ’نشاط‘ على نشاطات أو أنشطة (بغض النظر عن قضية جمع القلة) وكنا نراها إلى عهد قريب تكتسى مسحة أعجمية ترتبط بما يسمى أسلوب الترجمة (translationese) وعلى أية حال فهذه نماذج محدودة، صرفية فى جوهرها، وأما فى هذا الكتاب فلا تكاد لفظة تجريدية واحدة تنجو من الجمع، ولأضرب مثلًا أو مثلين على ذلك.

يجمع المؤلفان هنا كلمتى (orthodox) و(heterodox) باعتبارهما من صفات بعض المذاهب الماركسية، فإذا أرادا الإشارة إلى المقولات التقليدية أو المعهودة أو

التى تتفق مع الماركسية التى يُفترض أنها 'صحيحة' قالا (orthodoxies) والكلمة الثانية تشير إلى المقولات 'المارقة' عن الماركسية المذكورة أو غير الملتزمة بها، أو التى تمثل أفكارًا مبتدعة فيها، فكيف يمكننا إيجاد كلمة واحدة بالعربية توازى الجمع (heterodoxies)؟ وأذكر مقالًا للناقد إبرامز (Abrams) يصف فيه الزمن عند الرومانسيين بأنه كثافة اللحظة لا امتدادها، بمعنى عمق الإحساس أو شدته أو حدته، ثم يقول عبارة التصقت بذهنى على مر السنين وهى (Romantic time is intensity) وربما كان سبب تذكرى إياها ذلك الإيجاز العجيب، فالناقد لا يذكر الإحساس، أو الوعى (إذا كان أيهما هو المقصود) وكان يمكنه أن يقول (intense feeling/ consciousness) بحيث يتضح المعنى المقصود، وأما فى هذ الكتاب فنحن لا نواجه اللفظ المفرد بل الجمع (intensities) دون تحديد لما تشير إليه هذه الكلمة إن كانت تصف شيئًا محددًا، فإذا أراد المترجم أن يكتفى بالاسم الذى يعمل عمل الصفة مجاراة للإنجليزية لم يستطع جمع التكثيف أو الكثافة [وإن كانت لكل من هاتين الكلمتين مرادفات إنجليزية تقبل الجمع مثل (condensation) للتكثيف وهو من مصطلح التحليل النفسى، ومرادف الكثيف وحالات الكثافة هو (dense/densities)] ولن يستطيع كذلك جمع التعميق، فأمّا كلمة العمق (الأعماق) (depth/ depths) فلن تكفى لنقل المعنى خصوصًا حين تواجهك كلمة العمق فى جزء لاحق من العبارة، وأدق كلمة أو أقربها إلى الكلمة الإنجليزية هى الشدة أو الحدة، فإذا اخترت الأولى واجهت المعنى الأشهر الكامن فيها (ما يصعبُ تحمُّله وشدةُ العيشِ شَظَفُهُ وضِيقُهُ) واستحال استخدامك 'للشدائد'! وقس على ذلك ما يمكن أن تتصوره من معانٍ للحدة!

ويستخدم هذا الكتاب أسماء وصفات مستعارة من اللغات الأوروبية بمعانيها فى تلك اللغات استنادًا إلى أن مصدرها اللاتينى أو اليونانى واحد، وأشهرها الصفة (immanent) التى أشاعها دعاة ما بعد الحداثة بمعناها الاشتقاقى والاصطلاحى الأول لا بمعناها الفلسفى أو اللاهوتى، فالمعنى الأول هو وصف شىء بأنه متغلغل فى كيان شىء آخر أو أصيل فيه، من الكلمة اللاتينية (immanens) وهى اسم الفاعل من الفعل (immanare) بمعنى يظل فى مكان ما أو يحل فيه أو يبقى قريبًا منه، ومن ثم فإن هؤلاء الدعاة ينكرون وجود صفة ثابتة تغشى كيان أو شىء (انظر 'الجوهرية' أدناه) وأما المعنى اللاهوتى لكلمة (immanence) فهو 'الحلول' أى

القول بأن الإله يحل فى الكون وليس منفصلًا عنه أو 'متعاليًا' (transcendent)، ولكن مذهب الحلول له كلمة أخرى مشتقة من الأصل اللاتينى أيضًا وهى (immanentism) ولكن البعض يخلط بين الدلالتين. وتستخدم سيمون دى بوڤوار التضاد بين التعالى والحلول فى تفسير تمييز الرجل عن المرأة، فتفسر التعالى بأنه ما يعنيه سارتر بتجاوز الذات، والحلول بالانحصار فى الذات، قائلة إن الرجل يتجاوز ذاته بالعمل الخلاق وتغيير الدنيا، فى حين أن المرأة فى نظرها حبيسة وجودها الذى تحل فيه ولا تتجاوزه. وقد يستخدم بعض الكتاب المصطلحين فى معناهما 'النسوى' دون الإشارة إلى المصدر مما يؤدى إلى اختلاط الدلالة. ومن تلك الكلمات أيضًا كلمة يبدو أن الكاتبين وجداها عند ليوتار، ولكنها لا توجد فى أى معجم انجليزى ولا حتى فى معجم أوكسفورد الكبير (OED) ولا فى معجم وبستر الأكبر (طبعة 2002) أو الأصغر (طبعة 2005) وهى كلمة (catallaxy) والظاهر أنهما اشتقاها اشتقاقًا استرجاعيًّا، أى من خلال (back-formation) من الكلمة المهجورة (catallectics) التى تعنى المبادلات ويقول المعجم الكبير (OED) إنها كانت اسمًا مقترحًا للاقتصاد السياسى باعتباره علم المبادلات (فى أواخر القرن التاسع عشر) ثم لم يؤخذ بها ولم يكتب لها الشيوع، فالكلمة التى يجيئان بها وهمية، بل إن الأصل اليونانى الذى ترصده المعاجم للكلمة المهجورة (catallectics) يختلف كل الاختلاف عما يتصوران. ولكننى فى أثناء بحثى ظفرت بترجمة رائعة لعلة من علل الحذف فى العروض (prosody) وهى (catalectic) التى تعنى حذف المقطع الأخير فى التفعيلة الأخيرة فى البيت، وهو ما يوازى حذف السبب الخفيف من مفاعيلن فى آخر البحر الطويل فتتحول إلى مفاعى = فعولن، واسمها علة الحذف.

ولكن هذه مشكلات صياغية لن ترهق المترجم ذا الخبرة، وإنما تطرقتُ إليها حتى أوضح للقارئ طبيعة هذا الكتاب 'النظرى'، والآن أنتقل إلى بعض العبارات التى أصبحت من مصطلح النقد الأدبى، إذ لم تعد لغة النقد الثقافى غريبة عن لغة النقد الأدبى، على نحو ما يتضح لمن يقرأ مقدماتى لترجمات شيكسبير، وأبدأ بالكلمات التى شاعت فى هذا وفى ذاك وتبدأ بالسابقة (meta) وما أكثرها فى هذا الكتاب! لقد اعتدنا أشهر هذه الكلمات فى العربية أى كلمة ميتافيزيقا، وكان المعنى الحَرْفى الذى درجنا عليه عليه هو 'ما وراء الطبيعة'، ثم انتشرت فى نصف القرن الأخير هذه 'البادئة' أو 'السابقة' (prefix) إذ دخلت على كلمات كثيرة، شاعت هى الأخرى بين

'أصحاب الحِرْفة' باعتبارها من 'لغة الحِرْفة' (jargon) مثل ميتامسرح (Metatheatre) وميتا نقد (metacriticism) والصفة (metacritical) وإن كان التعبير الأخير قد وجد من يترجمه بتعبير 'نقد النقد' (على ما فى هذا من عدم الدقة) ولكن 'ميتامسرح' مصطلح يستعصى على الترجمة لأنه يعنى وعى المسرح بأنه مسرح أو وعى المسرحية بأنها مسرحية، كما نجد فى مسرح ثورنتون وايلدر (Thornton Wilder) وبيرانديلو (Pirandello) وشيكسبير (بطبيعة الحال) أو وجود أبنية مسرحية أخرى داخل المسرحية الكبيرة، كالمسرحية داخل المسرحية، أو خروج الممثلين عن أدوارهم فى المسرحية الأصلية لتمثيل أدوار أخرى أو لمخاطبة الجمهور باعتبارهم شخوصًا يمثلون أدوارًا معينة. وحاول يوسف إدريس أن يقترب من هذا المعنى بحديثه عن 'التمسرح' و'المسرحة' ولكن ما قاله لا يزيد عن 'الطابع المسرحى' أى 'التمثيلى' للمسرحية، بمعنى أنها ليست الحياة أو 'شريحة' من الحياة، وهو المعنى الذى نجده فى مصطلح (theatricality) على خلاف (metatheatre)، وترجمة 'السابقة' (meta) هنا إلى العربية غير مستحسن بسبب تعدد المعانى التى توحى بها.

وأما أهم المصطلحات التى تقترن بهذه البادئة أو السابقة فى الكتاب فقد يوحى بعضها بمعنى 'ما وراء' ولا يوحى بها البعض الآخر. خذ أولًا أهم مصطلح من هذا النوع ألا وهو 'ميتاقصة' (metanarrative) أما القصة نفسها (narrative) فهى اختصار للمصطلح الذى أتى به ليوتار (Lyotard) وهو (grand narrative) ليعنى به القصة التى تُضفى المشروعية على أشكال معينة من المعرفة من خلال بث فلسفة معينة فى ثناياها تقطع بصحتها، أو بعبارة أبسط نقول إنها القصة التى تهدف إلى إقامة مذهب فكرى أو أيديولوجى (عقائدى) معين، يستوعبه السامع أو القارئ أثناء استمتاعه بمتابعة 'الحكاية'، ومن ثم فهى قصة لها 'ما وراءها'، أى ميتاقصة، خصوصًا ما رآه ليوتار فى تناول الماركسية للتاريخ، إذ إن ميتاقصة الماركسية فى نظره تحكى قصة كفاح الشعب (البطولى) للوصول إلى الاشتراكية. ويقول ليوتار إن الميتاقصص تزعم أنها عالمية الدلالة، وكل ميتاقصة توحى بأنها تستطيع أن تبرز معانى جميع القصص الأخرى من خلال تحويلها إلى الصورة التى تتفق مع أيديولوجيتها، وعبارة ليوتار هى "ترجمتها إلى لغتها ونقض كل ما يخالف هذه اللغة" ولهذا فهو يطلق عليها صفة 'الكبرى' فى كتابه المشهور حال ما بعد الحداثة

(The Postmodern Condition) وكان فى كتاب سابق قد ذكر أن كل ميتاقصة من هذه تضفى المشروعية على مبادئها الثقافية والسياسية بافتراض وجود مصدر مطلق لها مثل الإله أو وجود غاية معينة مثل تحرير البشر فى شتى أرجاء الأرض، قائلًا إن الميتاقصة تستطيع أن توحى باستقلالها عن الأيديولوجيا على الرغم من أيديولوجيتها الراسخة، فهى من ثمار عصر التنوير والحداثة، ولكن ما بعد الحداثة تكذبها وتنكرها. وذكر لى زميلى الدكتور مصطفى رياض أنه قرأ لها ترجمة هى 'القصة الشارحة'، ولا شك أن بكل ميتاقصة شرحًا أيديولوجيا مضمرًا، كما إنها تستطيع 'شرح' جميع القصص الأخرى فى ضوء هذه الأيديولوجية، ولكن الاقتصار على صفة الشرح يتضمن غموضًا ولا يشمل جميع الدلالات التى أوردتُها، وعلى رأسها الدلالة الأيديولوجية، ولذلك فأنا أوثر استعمال المصطلح المعرب أى ميتاقصة.

وقس على ذلك مصطلح 'ميتالغة' (metalanguage) أى اللغة التى تتحدث عن اللغة بحيث تظهر 'ما وراءها'، مثل 'ميتانظرية' (metatheory) التى يمكن ترجمتها 'بنظرية النظرية' أو بمنهج التنظير البانى لهذه النظرية دون سواها، ومثل 'ميتانفعى' (meta-utilitarian) أى المذهب الخفىّ وراء المذهب النفعى المعروف (الذى يقول إن قيمة أى شىء يحددها مدى ما يجىء به من نفع للناس). فكل هذه مصطلحات تتضمن معنى 'ما وراء'. فأما 'الميتالغة' فإننا نُعَرِّفُها فى علم اللغة بأنها اللغة التقنية المستخدمة فى وصف وتحليل النصوص اللغوية الأصلية، وبهذا المعنى يمكن إطلاق مصطلح 'ميتالغة' على أية عملية متصلة باللغة، وفقًا لما قال به ياكوبسون (Jakobson) الذى يوسع من نطاق المفهوم بحيث يشمل 'اكتساب اللغة'، بل يقول فى مقال له بعنوان 'الميتالغة باعتبارها مشكلة لغوية' (1960) وهو منشور فى كتابه الفن اللفظى والعلامة اللفظية والزمن اللفظى من تحرير كريستينا پومورسكا وستيڤن رودى (1985) إن كل من يستخدم اللغة يضطر إلى استخدام الميتالغة ليضمن أن يفهمه سامعوه، ولكن المحدثين لا يقبلون هذا الرأى – من أصحاب ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة إلى دعاة التفكيكية – كما إن لاكان (Lacan) ينكر وجود أية ميتالغة، ولعلنا نذكر أن هايديجر (Heidegger) الذى كان يرى أن اللغة 'دار الوجود' (House of being) قد أنكر ذلك مثلما أنكره معظم فلاسفة اللغة وعلى رأسهم ڤتجنشتاين (Wittgenstein).

وأما الميتانظرية فمصطلح لا يكاد يزيد عن توسيع دلالة النظرية حسبما نفهمها، وذلك بالنظر إليها من زاوية مكانتها في التفكير أو بالأحرى في الفكر الحديث، فعندما قال لويس ألتوسير (Louis Althusser) إن ممارسة الثورة مستحيلة من دون نظرية ثورية، قال النقاد إن هذا الموقف 'ميتانظرى'، وعادة ما يشار إلى موقفه من علاقة الفكر بالعمل (praxis) [والمعنى المقصود للمصطلح الأخير هو الفعل الهادف] بأنه موقف ميتانظرى، وقس على ذلك دفاع پول دى مان (Paul de Man) عن 'النظرية' أى عن ضرورة الالتزام بموقف نظرى وهو ما يدعو إليه هومى بهابها (Homi Bhabha) [ويُنطق بابا] - أى إن هؤلاء، على اختلاف النظريات التى يشيرون إليها يشتركون فى موقف ميتانظرى، وقس على ذلك ما ذكرته عن الموقف 'الميتانفعى'، فنحن نفترض أن دلالة السابقة 'ميتا' قائمة فى كل مصطلح من المصطلحات السابقة.

وآخر مصطلح يتضمن هذه السابقة (ميتا) فى الكتاب مصطلح 'ميتا تاريخ' (metahistory) والصفة ميتاتاريخى (metahistorical). ويقال إن نورثروپ فراى (Northrop Frye) كان أول من استعمله بمعناه المشهور اليوم، ألا وهو 'فلسفة التاريخ الحدسية' أى النظرة الشاملة إلى التاريخ استنادًا إلى الحدس الفلسفى، وهو ما نجده عند هيجيل الذى يضع صورة عامة عالمية للتاريخ، والكتاب الذى يناقش فيه فراى هذا المفهوم ويسميه 'ميتا تاريخ' عنوانه خرافات الهوية: دراسات فى الأساطير الشعرية (Fables of Identity: Studies in Poetic Mythologies, 1963) ولكن جيلنا لم يعرف هذا المفهوم حقا إلا من الكتاب الذى وضعه هايدن هوايت بعنوان الميتاتاريخ: الخيال التاريخى فى أوروبا فى القرن التاسع عشر، عام 1973، (Hayden White, Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth - Century Europe) وهو الذى تكثر الإشارة إليه فى المراجع الخاصة بالنظرية الأدبية الحديثة، خصوصًا فى مبحث نظرية ما بعد الاستعمار والتاريخية الجديدة، وإن كان المصدر الأوفى لأفكار هوايت فى هذين المبحثين كتابه التالى وعنوانه مدارات الخطاب: مقالات فى النقد الثقافى (1978) (Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism) ويقول هوايت فيه إننا نخطئ منهجيًا إذا فصلنا فصلًا واضحًا بين التاريخ (أو تحديدًا بين الشكل السردى الذى يصف ما حدث فى التاريخ) وبين فلسفة التاريخ أو النظام/ المنهج التفسيرى

(أو النظرية التأويلية) التى تمنح ذلك الشكل السردى أو تلك القصة مشروعيتها. إذ إن كتابة التاريخ التى تتخذ حتمًا شكلًا قصصيًّا تتضمن بالضرورة القبول ضمنًا بفلسفة تسعى إلى تبرير (أو إثبات صحة) الشكل القصصى الذى يستخدمه الكاتب/ المؤرخ. ومن ثم فهو يُعَرِّفُ الميتاتاريخ بأنه الأساس المشترك الذى يستند إليه القص التاريخى وفلسفة التاريخ معًا، فى محاولتهما لتحديد معنى ما حدث، وعلينا من ثم أن نعتبر أن 'النص التاريخى' عمل فنى أدبى وأن نقوم بتحليله من هذه الزاوية. ولا شك أن هذا المفهوم يشترك مع ما يقوله ليوتار فى كتابه المشار إليه عاليه (الطبعة الفرنسية 1979 والترجمة الإنجليزية 1984) وفى رأيى أن تيرى إيجلتون (Eagleton) كان يستند إلى أقوال هوايت فى تعريفه للأدب الذى لا يقتصر على الأدب الخيالى بل يضم التاريخ فى كتابه النظرية الأدبية: مقدمة (1983) (Literary Theory: An Introduction).

ومن ناحية أخرى يطرح الميتاتاريخ أسئلة عن بناء أو أبنية الوعى التاريخى، وأظننا لن نحتاج إلى أمثلة توضح معنى هذا ففى أحوالنا الراهنة فى العالم العربى أمثلة لا حصر لها على تداخل وعى العرب بماضيهم مع وعيهم - إلى حد ما - بحاضرهم، بحيث لا تكاد دراسة تاريخية تكتب الآن أن تخلو من الميتاتاريخ، أى وعى الكاتب 'بحضور' التاريخ [و'الحضور' من خصوم دريدا الألداء] فقد يبنى المؤرخ المعاصر عندنا رصده لما يحدث الآن كأنما كان يحدث من زمن سحيق، أو يكتب عن الماضى بفلسفة الحاضر ومنطقه، وهذه زاوية تؤكد اتفاق معنى السابقة 'ميتا' فى بعض المصطلحات التى تتركب منها. وإذن فالميتاتاريخ يشكك فى مدى صدق التفسيرات التاريخية معرفيًّا بالمقارنة بزوايا التفسير الأخرى لما يسمى (facts) التى نترجمها 'بالحقائق' ولكنها أقرب إلى معنى البيانات (data) أو المعلومات (جمع 'معلوم' أى ما نعلمه وحسب، صَدَقَ أو كذِب) كما يشكك فى دلالة أشكال التمثيل التاريخى لها. ويقول الدارسون المحدثون لأفكار هوايت إنه كان يريد استعادة الاحترام للدراسات التاريخية لا باعتبارها عِلْمًا كالعلوم الطبيعية، فهذا فى رأيه تناقض فكرى، بل بزيادة وعى المؤلف أى المؤرخ أو الكاتب الإبداعى الذى يستقى مادته من التاريخ (فكلاهما مؤلف) بانتمائه الفلسفى، وزيادة نقده لذاته أى مراجعته لنفسه، قائلًا إن التاريخ يعجز عن مجاراة الفيزياء أو البيولوجيا فى رصد

الحقائق، ولكنه قادر على أن يقدم أشكالًا معرفية من نوع آخر، وقد تماثل ما نجده فى الفن والأدب، وهو ما يحتم إدراكنا للميتاتاريخ وفق تعريفه المشار إليه.

ونأتى الآن إلى مصطلح له تاريخ طويل وهو مصطلح الاغتراب (alienation) وله صلة وثيقة بمصطلح آخر وهو (anomie) أى الضياع [وقد يكتب anomy] والمقصود بالضياع فقدان الإحساس بالهدف أو الهوية أو تقطع الجذور، سواء للفرد أو للمجتمع، وهو مشتق من الكلمة اليونانية (anomia) التى تعنى البلطجة بمعناها الواسع أى عدم الالتزام بأية قوانين، فأما الاغتراب فمعناه الاشتقاقى فقدان الملكية أو الانتماء، ومن ثم فإن الصفة (alien) تعنى الأجنبى أو الغريب، وهو معنى مستخدم فى الإنجليزية المعاصرة، وأما فى الأدب فدائمًا ما تكون له صفات توحى بالضياع أو تقطع الأسباب. والفعل (alienate) يعنى فى الاقتصاد نقل الملكية أو فقدانها وهو المعنى القائم فى الدلالة الاشتقاقية أيضًا، ولكن فى نحو منتصف القرن التاسع عشر كان يشيع استخدام (alienation) فى علم النفس بمعنى فقدان الملكات الذهنية، أو الجنون، بل إن أحد الباحثين يقول إن كلمة (alienist) كانت تعنى فى ذلك الوقت الطبيب النفسى بدلًا من عبارة (mad doctor) القديمة، ويضيف إن هذا المعنى أصبح اليوم مهجورًا وإن كان لايزال قائمًا فى بعض اللغات الرومانسية مثل (aliéné) الفرنسية و(alienato) الإيطالية.

والمعنى الحديث للاغتراب مستقىً بصفة أساسية من كتابات ماركس الأولى، خصوصًا من المخطوطات الاقتصادية والسياسية (1844) ونظريته عن الاغتراب تدين بديْن كبير إلى التقاليد الهيجيلية فى الفلسفة الألمانية، إذ يصف هيجيل فى كتابه ظاهريات العقل (The Phenomenology of Mind) (1807) 'الوعى التعس' أى الوعى عند من يأخذ بمذهب الشك الفلسفى بأنه وعى منقسم على نفسه، أو أن صاحبه كائن مزدوج متناقض، إذ أصيب بالاغتراب عن ذاته، بعد أن أُحبطت تطلعاته إلى الانتماء إلى العالم، وهو ما يتسق مع المعنى الاشتقاقى المذكور فى الفقرة السابقة. ويقول لودفيج فويرباخ (Ludwig Feuerbach) وهو من الهيجيليين الجدد، إن الإله المسيحى إسقاط للجوهر الإنسانى الذى اغترب عن الإنسان ومن ثم تجسد وأصبح ربًّا معبودًا، فى كتابه جوهر المسيحية الذى ترجمته الروائية چورچ إليوت إلى الإنجليزية عام 1842. ولكن ماركس يقول إن الاغتراب من السمات المميزة للرأسمالية الحديثة، ومن سمات توثين السلع (commodity fetishism)

فكلما اشتد حط الرأسمالية للقيمة الحقة للإنسان ازداد تضخيمها لقيم الأشياء. وحجة ماركس يسيرة الفهم إذ تقول إن العامل لا يملك نتيجة عمله، وهكذا تكتسب ثمرة عمله حياة غريبة عن العامل، أى تجعله 'يغترب' عما أنتج ومن ثم عن الواقع الذى شارك فى إيجاده.

وهذا ما يجىء بنا إلى مصطلح التوثين المشار إليه فى الفقرة السابقة، وسر ترجمته على هذا النحو هنا. فأما المعنى الأصلى للكلمة الأجنبية (fetish) فهو أى شىء يعتقد المرء أن له تأثيرًا سحريًا، سواء كان تميمة أو أى شىء مجسد، ومن ثم فإن (fetishism) تعنى عبادة هذه الأشياء 'السحرية' أو الإيمان بقدرتها الغيبية على التأثير فى حياة الإنسان. وانتقل هذا المعنى من اللفظة الفرنسية إلى مجال التحليل النفسى حيث أصبح يعنى نوعًا من الانحراف الجنسى إذ يبتعد المرء (الذكر عادة) عن الجنس الآخر وتتعلق غريزته بشىء غير جنسى، كأن يكون حذاء أو حقيبة أو قطعة من الفراء تثيره جنسيًا، وهذا معنى متخصص. أما المعنى الآخر الذى يوضح ما يقوله ماركس فى نظريته عن توثين السلع، فنجده فى معنى الكلمة الذى وضعه عالم النفس الفرنسى ألفريد بينيه (Binet) (1857-1911) وبناه على النظرة الأوروبية إلى التمائم المستخدمة فى الأديان التقليدية فى غرب إفريقيا، إذ دأب الأوروبيون على الخلط بين الأشياء الملموسة التى تُنسب إليها قوة خارقة أو القدرة على إقامة الصلة بينهم وبين آلهتهم، وبين الأوثان (أو الأصنام) التى تُعبد باعتبارها رموزًا لهذه الآلهة. ومن هنا اعتبر (fetish) وثنًا، وأصبح الفعل (fetishise) يعنى يُوَثِّنُ، والاسم منه (fetishisation) يعنى التوثين. وبهذا يقول ماركس صراحةً إذ يشير إلى أن الأشياء المُوَثَّنَةَ فى العالم الحديث (1905) يمكن "تشبيهها بالأوثان التى كان المتوحشون يعتقدون أن آلهتهم تتجسد فيها".

ويتصل بهذه القضية مصطلحان يردان فى الكتاب وهما 'القيمة النفعية' (use-value) والقيمة التبادلية (exchange-value) وهما يردان فى الفصل الذى يناقش فيه ماركس القضية المذكورة، وعنوانه "توثين السلعة وسر ذلك"، فى المجلد الأول من كتابه رأس المال (1867) إذ يقول إن توثين السلع يرجع إلى ازدواج قيمة السلعة على النحو المذكور. فأما القيمة النفعية لأى شىء فترجع إلى استخدامه فى ذاته والانتفاع به، وأما قيمته التبادلية فترجع إلى إمكان استبدال شىء آخر به. وسوف أحاول إيضاح هذا التمييز فى ضوء نظرية ماركس عن توثين السلع والعلاقة بين العامل

وصاحب العمل. يقول ماركس إن القيمة التبادلية تتجاهل (أى لا علاقة لها) بالقيمة النفعية، فمن يقدم إناءً محكم الصنع إلى شخص آخر ليستبدل به حذاءً يلبسه مثلًا، لن يعمل حسابًا لما بُذل فى صنع الإناء من الجهد أو العمل، أى لن يعمل حسابًا لقيمته الكامنة فى هذا العمل وقد لا يحصل على الحذاء فى عملية المبادلة بل على شىء آخر، وهو ما يشبه 'علاقة الأجر' القائمة بين الرأسمالى والعامل فى نظر ماركس، فهى علاقة لا تأخذ فى اعتبارها الموقع الاجتماعى لكل منهما ولا العلاقة بينهما، بل تقتصر على الأجر الذى يُستبدل بعمل العامل، أى إن قيمة العمل الإنسانى تنحصر فى الأجر، كما إن الرأسمالى يعامل العمل معاملة الشىء المجرد الذى يمكن أن تُستبدل به أيةُ سلعة، ومن ثم فإن العمل أو الجهد الإنسانى الذى بذله ذلك العامل يصبح شيئًا مجردًا أو، كما يقول ماركس، 'سلعة مجردة' (abstract commodity) توازى أية سلعة أخرى، ومن ثم فإن الخصائص الاجتماعية للعمل البشرى تكتسب فيما يظهر وجودًا مستقلًا، بمعنى أنها تبدو منفصلة عن العلاقات الاجتماعية، كما إن ثمار العمل تكتسب فيما يبدو صفات سحرية لا علاقة لها بالعامل الذى أنتجها، وهكذا فإن السلع تغتصب قيمة العمل، ما دامت خصائص العمل تبدو للناس فى صورة الخصائص الطبيعية للسلع، ومثلما يضفى عابدو الأوثان عليها قوى خارقة، أو ينسبون إليها مثل تلك القوى، فإن السلع المتبادلة فى الاقتصاد الرأسمالى تكتسب فى عيون الناس قُوىً سحريةً واستقلالًا وهميًّا يقربها من تلك الأوثان.

وإذا زاد 'توثين السلع' المذكور، الذى يؤدى إلى 'الاغتراب' عند ماركس، كما سبق أن أشرت، فقد يصل إلى مرحلة 'التشيؤ' (reification) أى تحويل الإنسان وعمله إلى أشياء 'جامدة'، [والكتاب يورد مرادفًا آخر لهذا المصطلح وهو thingification] وهو ما سبق أن ذكرته فى كتابى المصطلحات الأدبية الحديثة، ولذلك سأقتصر على الربط بينه وبين ما سبق عند لوكاتش (Lukacs) الذى يخصص له فصلًا كاملًا بعنوان "التشيؤ ووعى البروليتاريا" فى كتابه التاريخ والوعى الطبقى (1923) ويقول فيه إن توثين السلع فى المجتمع الصناعى الحديث قد اتسع نطاقه فأصبح يشمل جميع مجالات النشاط البشرى، بما فى ذلك الوعى نفسه. فأصبح الإنسان يظهر دون مبالغة فى صورة الشىء، لا فى صورة العامل الفعال فى النشاط الاقتصادى وفى التغير التاريخى، فما دام العمل والسلع التى يتجسد فيها قد اكتسب استقلالًا وهميًّا، فإن النشاط البشرى يصبح سلبيًّا أو يقتصر على موقف التأمل إزاء تبادل السلع ذى

الاستقلال الوهمى، ويظهر كأنما انفصل عن العلاقات الاجتماعية الاقتصادية التى تُنْتَجُ فيها هذه السلع. ويقول لوكاتش فى الختام إن الشكل الوحيد للوعى الذى يستطيع الإفلات من التشيؤ وتجاوزه هو الوعى الجماعى الفعال الذى يتجسد فى الحزب الثورى للبروليتاريا، وسوف يرى القارئ كيف يعارض معظم أصحاب ما بعد الماركسية الذين يعرض الكتاب أفكارهم هذه الرؤية للحزب الثورى.

وأنتقل بعد هذا إلى بعض المصطلحات المرتبطة بالمفاهيم التى جعلت أصحاب ما بعد الماركسية يعترضون على ذلك المذهب، ومن أهمها الوضعية (positivism)، وهى مدرسة فكرية ترتبط باسم الفيلسوف الفرنسى أوجيست كونت (Comte) (1798-1857) كما ترتبط بنشأة علم الاجتماع إذ كان كونت هو الذى ابتدع الكلمة الفرنسية له (sociologie) ووضع له تعريفًا يقول إنه 'الفيزياء الاجتماعية'، وكان تأثيره فى القرن التاسع عشر واسع النطاق، إذ أدى إلى اشتغال إميل ليتريه (Littré) بوضع معجم ضخم للغة الفرنسية نشره ما بين عام 1863 و1873، واشتغال غيره 'بالطب التجريبى' الذى وضع أسسه كلود برنار (Bernard) عام 1865، وهو الذى أسهم إسهامًا كبيرًا فى تعريف المفهوم الحديث للتجريب والمنهج العلمى.

ونحن نشير إلى 'وضعية' كونت اليوم باسم الفلسفة الوضعية (positive philosophy) وهى تجمع بين كونها نظرية للمعرفة (epistemology) وكونها فلسفة تطورية للتاريخ البشرى تقوم على افتراض مرور التاريخ بثلاث حالات، وهو ما يشار إليه بتعبير قانون الحالات الثلاث، وخلاصته أن الجنس البشرى والمعرفة البشرية قد تطورا معًا من خلال ثلاث حالات متصلة، أولاها الحالة الدينية التى يتقدم فيها الإنسان من الوثنية البدائية (primitive fetishism) إلى حالة تعدد الأرباب، ومنها إلى حالة التوحيد، ويعيش فى ظل حكم دينى يعتبر من أشد حالات الحياة الاجتماعية بدائيةً. وفى الحالة التالية التى يسميها الحالة الميتافيزيقية، يكُفُّ العقل البشرى عن طلب أسباب خارقة للأحداث من حوله أو تفسيرات تتجاوز الطبيعة لدنياه، بل يخلق أربابًا علمانية مثل حيازة الأملاك والظفر بالسلطة، ومن ثم يتطور إلى ضرب من 'التوحيد العلمانى' المستند إلى مفهوم واسع النطاق 'للطبيعة'. وفى المرحلة الأخيرة، وهى 'الحالة الوضعية'، يكف البشر عن السعى لمعرفة لماذا يحدث ما يحدث أى معرفة العلل، أو طرح رؤاهم عن 'الكيان' الداخلى للظواهر، ويتحولون إلى النظر فى كيفية حدوث ما يحدث. ولما كان تعريف

’الوضعية‘ يقول إنها منهج علمى فإنها تسعى لاكتشاف القوانين العالمية والعامة التى تحكم الكون باستخدام الملاحظة والتجربة والحسابات. وأما ما نسميه ’المعرفة‘ فيقتصر على نتائج الملاحظات التى ثبتت صحتها بفضل التجريب. وكان فكر كونت يتميز بنزعة يوتوبية جعلته يحاول أن ينشىء ’دين الإنسانية‘، الذى يتخذ له قديسين علمانيين ويحتفى بالمنجزات الوضعية للإنسانية، ومبدأ هذا الدين هو الحب، وأساسه النظام، وهدفه التقدم.

وظلت الوضعية من الاتجاهات الفكرية المهمة فى القرن العشرين، وكان ڤتجنشتاين يعبر عن اتجاهه الوضعى حين قال فى الكتاب الأزرق (1958) ”من الصعب فلسفيًّا أن نقول أكثر مما نعرف“. وأما الوضعية المنطقية فى دائرة ڤيينا فقد ورثت صراحة تراث كونت وإن كان الباحثون اليوم يركزون على إمكان التحقق من صدق المقولات اللغوية أو العلمية، أى (verification) لا على فكرة التجريب الساذجة عند كونت، ولا يورد الكتاب ممن ينتمون إلى دائرة ڤيينا (The Vienna Circle) إلا البريطانى أ. ج. إير (Ayer) وهم مجموعة من العلماء والفلاسفة الذين عملوا فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين على تشكيل ملامح الوضعية المنطقية، ولمن يريد الاطلاع على جوهرها أن يقرأ كتاب ’إير‘ المذكور وعنوانه اللغة والصدق والمنطق (1936) وما هذا الجوهر إلا الفلسفة العلمية التى تتميز برفضها الكامل للميتافيزيقا التى يُعَرِّفُها ’إير‘ بأنها ”المعرفة التى لا يستطيع العلم التجريبى تحصيلها“، ويشترك مع أعلام هذه ’الدائرة‘ فى اعتماده على مبدأ التحقق من صدق المقولات أو معيار ’إمكان كذبها‘ (falsifiability) الذى أشاعه السير كارل پوپر (Popper) فيلسوف العلم ومؤرخه، الذى اشتهر بما كتبه عن نظرية المعرفة العلمية، ونقده للمذهب التاريخى (Historicism) ودفاعه عن ’الانفتاح‘ الاجتماعى أو الديموقراطية. وعلى الرغم من مشاركته اهتمام دائرة ڤيينا بالتمييز بين ما هو ’علم‘ وما هو ’غير علم‘ فإنه هاجم الوضعية المنطقية، وهو ما أثر فى فكر ليوتار الذى يناقشه هذا الكتاب، وسوف يرى قارئ الكتاب مدى اعتراض أصحاب ما بعد الماركسية على الوضعية التى يقوم عليها هذا المذهب.

وسوف يصادف قارئ هذا الكتاب تراكيب جديدة لا توردها المعاجم مثل الجمع بين الأنطولوجيا (ontology) أى علم الوجود (انظر ما سبق) وبين علم النفس فى تعبير واحد هو (psycho-ontological) أو الأنطولوچى النفسى أو

العناصر النفسية الأنطولوجية والمقصود أن الظاهرة التى توصف هذا الوصف تجمع بين عناصر أنطولوجية أى ميتافيزيقية، (ما دامت تختص بما يتجاوز الحواس وظواهر الوجود)، وبين عناصر نفسية ثابتة. والتعبير يصف ما يقوله دريدا عن الأشباح التى تسكننا، فهو يؤمن بأن كل إنسان 'مسكون'، أى إن فى وجوده أشباحًا معينة، ومعنى 'تسكنه' أنها قائمة فى وجوده وفى أعماق نفسه، ويطلق على ذلك تعبير 'المسكونية' (hauntology) أى علم ما يسكننا من أشباح، ويقصد بالأشباح الكيانات التى ليست عدمًا كاملًا ولا وجودًا كاملًا، بل هى بين بين، "فهى وجودٌ عدم" (إذا استعرنا عبارة الشاعر أحمد شوقى). وأما حديث دريدا عن العلاقة 'الأُنطوسياسية' (anto-political) فلا يقصد به إلا العلاقة بين السياسة والأنطولوجيا، كما أبين فى الترجمة، والكاتبان يحاكيان دريدا فيبتكران تركيبًا جديدًا هو علاقة 'المسكونية - السياسية' (haunto-political) وأنا أشرحه فى الترجمة بأنه العلاقة بين الأشباح المفترضة والسياسة [بين قوسين مربعين]، ولا لوم على المؤلفيْن إذا ابتدعا مثل هذه التراكيب محاكاة لدريدا، ولكننى لا أجد لذة مثلهما أو مثل دريدا فى التعقيد الذى تمثله هذه 'المُركَّبَات'، بل أسعى إلى نقل المعنى واضحًا بأقصى ما أستطيعه من جهد، وعندما يقول دريدا (onto-theologian) و(teleo-eschatological) واصفًا بذلك برامج الماركسية أقول إنه برنامج يجمع بين الأنطولوجيا واللاهوتية (فى المصطلح الأول) وبرنامج يجمع بين الغائية و'الأخروية' (فى المصطلح الثانى) ثم أشرح الاسم قائلًا [بين قوسين مربعين] إنه يختص بعلم الآخرة.

وأترك الآن التراكيب لأنظر فى معنى كلمة 'نظرية' و'النظرية'، وتكتب الأولى فى اللغة الإنجليزية بحروف عادية والثانية بحرف كبير فى أولها (Theory) من دون أداة تعريف فأما الأولى [النكرة بالعربية] فتعنى أية نظرية من النظريات التى أشرت إليها عاليه فى سياق مناقشة معنى 'ميتانظرية' و'ميتانظرى'، إذ تعنى عند ألتوسير 'الماركسية'، وعند پول دى مان 'التفكيكية'، وعند هومى بهابها 'العلاقة الثقافية'، كما هو معروف، ولكن الكلمة الثانية [المعرفة بالعربية] فعادة ما تعنى ما يشير الإنجليز إليه، بنبرة غَيْرَةٍ مضمرة، باسم 'النظرية الفرنسية'، ونشير إليها نحن بالعربية بعبارة 'النظرية الأدبية الحديثة'، على ما فى التعبير من افتقار إلى الدقة، فالمقصود مجموعة 'النظريات' التى أتى بها المفكرون الذين أثروا تأثيرًا كبيرًا فى نظرتنا للأدب فى الثلاثين عامًا الأخيرة وعلى رأسهم بارت (Barthes)، وفوكوه

(Foucault)، وألتوسير (Althusser) وبعدهم بودريار (Baudrillard) ودريدا وليوتار. وفى سياق الكتاب الحالى تتردد أصداء 'النظرية' المذكورة، مع الإشارة إلى بعض هؤلاء الأعلام، وسوف نلاحظ كيف ينتقل الكاتبان بين المصطلحات التى جاء بها كل منهم كأنما هى وجوه متعددة لشيء واحد، رغم الاختلافات الشديدة بينهما، وكأنما لتؤكد مقولة فريدريك چيمسون عن الإطار العام الذى يمثله معنى النظرية (انظر كتابه أيديولوجيات النظرية، مقالات 1971-1986: مواقف النظرية، 1988، والفصل السابع من كتابه ما بعد الحداثة أو المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة (1991).) (Ideologies of Theory: Essays 1971-1986 I. Situations of Theory, and Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism) وفى حدود هذا الكتاب نجد أن دلالة 'النظرية' يغلب عليها المعنى الذى يقصده چيمسون ألا وهو تداخل العلوم الإنسانية إلى الحد الذى تختلط فيه 'المدارس' أو 'التخصصات' القائمة (وهو يسميها الأنواع genres) وفقًا لروح ما بعد الحداثة، إذ يتساءل چيمسون: هل يمكن اعتبار عمل فوكوه فلسفةً، أم تاريخًا، أم نظرية اجتماعية، أم علومًا سياسية؟ ومن وراء تساؤل چيمسون نجد جهد ألتوسير لفرض الترادف بين 'النظرية' والماركسية، وسوف يلاحظ قارئ الكتاب التداخل الذى ألمح إليه چيمسون فى انتقال المفكرين بيسر ما بين الأدب والفن وبين السياسة والاجتماع، كما سوف يلاحظ تأثير ألتوسير فيما يتعلق بمعنى النظرية. ولابد لى أن أضيف أننا اليوم، فى العقد الثانى من القرن الحادى والعشرين، لا نستطيع فصل مدخل لدراسة الأدب (وهو اهتمامى الأساسى) عن سواه من المداخل النظرية، ففى استقصائى لكل ما استطعت الحصول عليه مما كتبه النقاد عن شيكسبير، أى عند إعداد مقدماتى لمسرحياته المترجمة، أجد الشواهد على مثل هذا التداخل، وكثيرًا ما أجدنى أرصد الدراسات التى تجمع بين أكثر من مدخل من المداخل النقدية الحديثة، بل كثيرًا ما كنت أرى كيف تتلون هذه المداخل بألوان مباحث علمية لم تشملها 'النظرية' المشار إليها، مثل المذهب النسوى، والتحليل النفسى وغيرهما من مذاهب التحليل الفنى، وكنت أتساءل أحيانًا: أليس من المستحسن تعديل تعريفنا لمصطلح النظرية الأدبية الحديثة العربى بحذف صفة 'الأدبية' منه؟

وربما تكون الترجمة مسؤولة عما اضطر إليه الكاتبان من اشتقاق صيغ جديدة لكلمات تتضمن 'سوابق' أو 'بوادئ' (prefixes) لم تقترن بها من قبل، بحيث تبرز لنا

مصطلحات جديدة تتطلب الترجمة. فالسابقتان (-macro)-و (-micro) ترتبطان بكلمات كثيرة توردها المعاجم والقارئ يألف هذا الارتباط ويندر أن يحس به، وترجمة هذه الكلمات قد تتفاوت ما بين التعريب (ميكروسكوب - مجهر؟) وبين الترجمة بكلمتى 'كبير' و'صغير'، وبين إيضاح الدلالة المقصودة عند المتخصص، مثل (macroeconomics) التى تشير إلى جميع القوى المؤثرة فى الاقتصاد أو العلاقات المتداخلة بين القطاعات الكبرى مثل العمالة أو الدخول وغير ذلك، وقد درجنا على ترجمتها 'اقتصاد الدولة'، ولكن أحد المعاجم يقول إن المصطلح يعنى 'اقتصاد الجملة' وغيره يقول 'الاقتصاد الكبير'، والكلمة المضادة فى المعنى (microeconomics) تشير إلى بعض العوامل المحددة التى تؤثر فى نظام اقتصادى معين، مثل سلوك المستهلكين الأفراد، أو تسويق منتجات بعينها، ولكننا درجنا على ترجمتها باقتصاد المشروعات، وغيره يقول 'الاقتصاد الصغير'، وأما (microfinance) أو ما تترجمه الصحف المصرية بتعبير 'التمويل المتناهى الصغر'، أى إقراض الفقراء مقادير محدودة من المال لإقامة مشروعات صغرى (وهو الذى بدأ وازدهر فى الهند) فمصطلح لم يدخل المعاجم الحديثة بعد، على الرغم من شيوع الكلمة فى السياقات الاقتصادية وفى الصحف. ولكننا نجد فى هذا الكتاب كلمات مشتقة على هذا النحو من دون إيضاح لمعناها، فإذا كان من اليسير إدراك أن كلمة (microfascisms) تعنى الاتجاهات الفاشية ضيقة النطاق (أو الصغرى) فليس من اليسير القطع بمعنى (microsocial)، فهل تعنى الظواهر الاجتماعية ضيقة النطاق، أم تعنى الظواهر الخاصة بالمجتمع المحلى؟ إن كلمة 'الصغرى' تحل المشكلة ظاهريًّا، ولكنها لا تأتى بالمعنى المقصود (إذا كان هناك معنى مقصود عجز الكاتب عن إيضاحه أو تصور وضوحه فلم يأت به). وقس على كُلك الكلمتين (macropolitical) و(micropolitical) وأما عبارة مثل (macrocontextualisation of objects) فيسهل أن نقول إن المقصود وضع الأشياء فى سياقها الكبير. وأما البادئة (extra) فيستخدمها الكاتبان فى نحت عدة كلمات جديدة تضاف إلى ما فى المعاجم وكلها بمعنى 'خارج' (قياسًا على كلمة (extraterrestrial) (E.T.) من خارج الكرة الأرضية و(extrabudgetary) من خارج الميزانية، مثل كلمة (extranarrative) أى خارج القصة، و(extrascientific) أى خارج العلم، و(extra-institutional) أى خارج المؤسسات، ومثل كلمة عجيبة تسهل ترجمتها ويصعب تحديد معناها وهى (extradiscursive) أى من خارج الخطاب ولكن هل المقصود بالخطاب 'الاتجاه

الفكـرى' أم 'الكـلام' المنطـوق أو المكتـوب؟ والحـق أن النسـبة إلى الخطـاب (discourse) (الذى يعنى الأفكـار والكـلام معًـا) باسـتخدام الصـفة (discursive) ترغم القارئ (أو المترجم) عـلى تحديـد المقصـود أولًا حتـى يـأتى بالنسـبة المطلوبـة، وأحيانًا ما يساعده المؤلفان بإرداف أحد المعينـين بالكلمـة، وأحيانًـا يضـطر إلى بـذل الجهد دون معاونة، عند مصادفة تعبير مثل (discursive exterior) ومعناه لا يزيه عن 'ظـاهر الكـلام'، فقـد يقـول الكاتـب (discourse or language) فيـوحى بـأن المقصود هو الخطاب بمعنى الكلام، وقـد يشـير صراحـة إلى مشـكلة الأيـديولوجيا فى علاقة 'الخطاب بغير الخطـاب' (discoursive-nondiscursive relation) [هكـذا] فيعنى أن المقصود هو علاقة الكلام الـذى يحمـل فكـرًا 'أيـديولوجيا' أى معـبرًا عـن توجه مذهبى وبين الكلام الذى لا يحمل مثل هذا الفكر.

ونصادف فى الكتاب مصطلحات أخرى صاغها المؤلفان قياسًا على ما هو معهـود فى اللغة الإنجليزية [وأحيانًا خروجًا عما هو معهود مثل الاسـم (proprietoriality) الذى يعنى المِلْكية (فى صورة المصدر الصناعى) أى حالة كون المرء يمتلك شيئًا] وهـى كلمة لم يقدر لها أن تدخل أى معجم حديث، فنجـد مصـطلحات عديـدة تسـتخدم البادئة (super) و(supra) فأما (super enlightenment) فيعنـى التنـوير الفـائق وهو مفهوم لم أعثر عليه فى معاجم الفلسـفة الحديثـة، وأمـا (supranationalism) فتعنى ما يشمل أكثر من أمـة واحـدة، أو كـل الأمـم، والإنجليزيـة المعـاصرة تفضـل مرادفتها (transnational) أى التى تتجاوز حدود الدولة الواحدة، أو 'عبر الوطنى'، ولا تعنـى أكـثر مـن مرادفتهـا الأخـرى (multinational) أى متعـددة الجنسـية/ الجنسيات فى سـياق الحـديث عـن الكيانـات الاقتصـادية عمومًـا. والبادئـة (trans) تستخدم فى هذا الكتاب مشتبكة بكلـمات أخـرى بحيـث تـأتى لنـا بمصـطلح جديـد، ولنكتـف بمثـال واحـد هـو (transavantgardism) أى التـى تتجـاوز 'الطليعيـة'، والمعروف أن المـذهب الطليعـى فى الفنـون والآداب يعنـى ابتـداع طرائـق تعبيريـة جديدة تشق الطريق أمام جيـل جديـد أو أجيـال جديـدة، وتعنـى فى هـذا الكتـاب المفهوم الماركسى للمفكرين الذين يشقون الطريق أمـام الجماهـير بـالفكر والكفـاح تحقيقًـا للاشـتراكية. ومـن الطريـف أن 'الطليعـة' (avant-garde) تتفـق اشـتقاقًا واصطلاحًا بين العربية والفرنسية والإنجليزيـة؛ فمعناهـا فى اللغـات الـثلاث مقدمـة الجيش أو من يُبْعَثُ قُدَّامَهُ ليطَّلعَ طِلْعَ العدو، وهى ترد فى هذا الكتاب فى السياقين

الفنى والسياسى، ويستخدم ليوتار المصطلح ليعنى 'تجاوز الطليعية'، ونحن نعرف أن الفرنسيين كانوا يوازون بين الحداثة والطليعية وليوتار يرى أن 'ما بعد الحداثة' مذهب يكفل تجنب ما انتهت إليه الحداثة فى نظره من واقعية اختزالية (reductive) أى تختزل الواقع فى أساليب لغوية أو فنية براقة مثل التى يتميز بها الأدب السطحى الجذاب (kitsch). وهو ما يطلق على الفن أيضًا فيما يسمى بصناعة الثقافة (the Culture Industry) وهو المصطلح الذى يطلقه أدورنو وهوركهايمر (من مدرسة فرانكفورت) على صناعة فنون الفرجة (entertainment) أو فنون التسلية، وأصبح هذان المصطلحان أساسيين فى النظرية النقدية، بخلاف مصطلح 'الاختلاف الأصيل' (the Differend) الذى ابتكره ليوتار وجعله عنوانًا لأحد كتبه، ويعنى به 'اختلاف قواعد' العلاقة/ اللعبة/ البناء إلخ، فالمصطلح لم يلق النجاح الذى لاقته سائر المصطلحات فى النظرية النقدية.

وقبل أن أنتقل إلى مصطلحات التحليل النفسى وهى كثيرة أود الإشارة إلى عدد من المصطلحات المركبة من بوادئ أو سوابق مألوفة فى اللغة الإنجليزية مثل (pre) و(post) أو من إضافة (self) فى بداية الكلمة، فالبادئتان الأوليان لا تعنيان أكثر من 'قبل' و'بعد' ويسهل إدراك المقصود من أولاهما 'قبل' فى مصطلح مثل (premodern) أى قبل العصر الحديث، ومن ثانيتهما 'بعد' فى المصطلحات التى ثبتت معانيها مثل 'ما بعد الحداثة' (postmodernism) وما بعد الماركسية (postmarxism) والصفات منهما، على تعذر تحديد المعنى الخاص بكل منهما بسبب اختلاف دعاة كل من هذين 'المذهبين'، ولكننا نجد أن الكاتبين هنا يقدمان مصطلحات جديدة تحاول الإيحاء بأنها تتضمن معانى تزيد على معنى (post) الأصلى وهو 'ما بعد' ولكنها تخفق فى هذا المسعى، ولنضرب مثلًا من (postfordism) فأما 'الفوردية' (Fordism) نفسها فمصطلح وضعه جرامشى عام 1971 ليشير به إلى ما أدت إليه الإدارة العلمية من تفتيت العمل وتقسيمه إلى سلسلة من المهام الصغيرة المتكررة والتى لا تتطلب مهارة خاصة ولابد من إنجازها فى وقت محدد، والنموذج الواضح على هذا ما يسمى بخط الإنتاج (production line) الذى ابتدعه هنرى فورد فى مصانع السيارات بمدينة ديترويت الأمريكية، ويعتبر هذا المذهب تطويرًا لما كان يسمى 'التايلورية' (Taylorism) أى تطبيق تفتيت العمل المذكور فى أقسام تعبئة اللحوم فى المجازر الأمريكية، والفوردية تتميز

بنجاحها التجارى الهائل، على ما فيه من سلب العمال القدرة على الابتكار أو التعامل مع ما ينتجونه على نحو ما هو معروف فى الحرف والصناعات التقليدية، ولكن الزمن ما لبث أن تخطى هذا المذهب، الذى كان يعتبر رمزًا للحداثة، وبدأ التغيير محاكاة لما لاحظه الدارسون لنظم العمل اليابانية، إذ أصبح 'ما بعد الفوردى' عاملًا يتميز بالمرونة واكتساب وتطبيق مهارات متعددة والانتقال من مكان إلى مكان، فيما يسمى 'بدوائر الجودة' فى اليابان، ومن ثم أصبح التحول إليه سمة من سمات 'ما بعد الحداثة' خصوصًا بعد أن اكتسب مصطلح 'ما بعد الفوردية' معانى أخرى تتمثل فى تهيئة الخيارات للمستهلك، وتنويع المنتجات وعرضها معًا كما يحدث فى السوبر ماركت (الحقيقى) ذى الأقسام المختلفة الكثيرة. فالبادئة (post) هنا تحتفظ بمعناها الأصلى، على الرغم من تعدد معانى المصطلح الجديد، وقس على ذلك (post capitalist) أو ما بعد الرأسمالى/ الرأسمالية، ومصطلح آخر يتكرر فى الكتاب ويضفى بعض التعقيد على القضية وهو (post-gendered world) أى العالم الذى تجاوز التمييز بين الجنسين، وهو ما يوصف به 'المجتمع' كذلك، وإن كان الوصف يشير إلى ما هو مأمول أو منشود لا إلى ما هو واقع، ويرد المعنى نفسه أى معنى 'ما بعد التمييز بين الجنسين' فى صورة مصطلح آخر وهو (degendered) وهو اسم المفعول من الفعل الجديد (degender) الذى يعنى 'يزيل سمة الجنس الذى ينتمى إليه المرء'، أو 'يزيل التمييز بين الجنسين'، وعندما تصف إحدى رائدات المذهب النسوى الماركسى، واسمها دونا هاراواى ما يحدث فى وادى السليكون (قرية البحوث والمنتجات الإلكترونية فى كاليفورنيا) تقول إن إزالة التمييز أدت إلى نشأة هويات لا تنتمى لأحد الجنسين (degendered identities)، وتستخدم داعية نسوية أخرى الفعل (degenderise) والاسم منه (degenderisation).

وما دمت تطرقت لمصطلحات المذهب النسوى فلا بأس من ذكر مصطلح أصبح من دواعى الالتزام بالموضة وهو (subvert) ونحن نترجمه فى السياقات السياسية العامة بالفعل يُخَرِّبُ والاسم (subversion) التخريب، وتستخدمه داعيات المذهب النسوى للدلالة على الغاية التى ينبغى أن ترمى إليها 'الكاتبة'، أى الكاتبة التى تريد أن تنصر المرأة فى كفاحها لدحر سلطة المجتمع الأبوى، والغاية هى 'قلب نظام' اللغة السائدة فى ذلك المجتمع ما دامت تضع المرأة فى موضع 'الآخر' أى فى مقابل الرجل، وتزعم بعض هذه الداعيات أن ذلك قد تحقق فعلًا فى الروايات والأشعار

التى تكتبها المبدعات، وقد صَدَّقَ بعض دارسى علم اللغة هذا الزعم فحاولوا إثبات اختلاف لغة المرأة فى الكتابة عن لغة الرجل، ولكنى لم أجد فيما أتين به ما يقنعنى بأن المرأة قد نجحت فى تحقيق ذلك الاختلاف، ناهيك باعتباره 'تخريبًا' أو قلبًا للنظام الذى يحيل القارئ إلى ما يُسَمَّى اللغة المُحكمة الذكورية، أى اللغة التى تتميز بوجود مركز إثبات لصحة المعنى خارج النص، وهو مركز يكفل للغة الإحكام والكمال استنادًا إلى سلطة الذكر، ويتلخص هذا كله فى مصطلح جديد منحوت من كلمتين هما (phallocentrism) أى مركزية الذكر والثانية (logocentrism) أى الإحالة إلى معنى خارج النص، وهكذا نجد المصطلح (المنحوت) الجديد وهو (phallogocentrism) الذى يتكرر فى الكتاب ليوحى بذلك كله، وهى التهمة التى وجهها دريدا إلى لاكان ولكن المصطلح لم يدخل أى معجم حتى عام 2000 فى حدود ما أعرف.

والإشارة إلى 'الآخر' (the other) فى الفقرة السابقة قد تأتى لذهن القارئ العربى بمعناها المشهور فى دراسات 'ما بعد الاستعمار' (post-colonialism)، وعلاقة الشعوب التى حصلت على استقلالها بالدول التى كانت تستعمرها، أو علاقة الشرق بالغرب عمومًا بسبب ذيوع أفكار إدوارد سعيد فى الاستشراق Orientalism وغيره، ولكن الفكرة أصلًا فلسفية وتستخدم فى التحليل النفسى أيضًا، ويفيد معناها العام العلاقة بين الذات (subject) وبين شخص أو شىء ترى الذات أنه مغاير لها ومن ثَمَّ فهو يمثل الآخر. وأشهر من درس الفكرة الفيلسوف والأديب سارتر (Sartre) فى كتابه الذائع الصيت الوجود والعدم (1943) (Being and Nothingness) [الترجمة الإنجليزية 1957] الذى يتضح فيه تأثير هوسرل (Husserl) ويرى سارتر أن 'الآخر' يمثل تهديدًا لحرية الذات واستقلالها، قائلًا إن الذات قد تحيا 'بنفسها، ولنفسها' (in-itself, for-itself) [وقد أصبح هذان من مصطلح الفكر الفلسفى المعاصر] ولكنها لا تعيش فى عزلة بل مع 'ذاتيات' (subjectivities) أخرى، ومن ثم فإن لها أسلوب وجود ثالث يصفه سارتر بأنه 'الوجود من أجل الآخرين' (être-pour-autrui) والكتاب المذكور يحلل ذلك نفسيًّا ويمهد لدخول المصطلح مجال التحليل النفسى، إذ إن لاكان يبدى تأثره بمذهب الظاهراتية مثل سارتر، ويقول فى تفسيره لهيجيل (فى كتابه ظاهريات العقل المشار إليه آنفًا) إن الوعى الذاتى (self-consciousness) أى وعى المرء بذاته، لا يوجد إلا فى حدود قبوله لوعى ذاتى آخر،

وأيضًا فى حدود قبول الوعى الآخر لوجوده. والنموذج الذى يقيم عليه هذه الجدلية هو العلاقة بين السيد والعبد عند هيجيل، وهى علاقة تؤدى إلى نشأة جدلية الرغبة (desire) وهذه من المصطلحات التى تشغل مكانة مهمة عند بعض أصحاب ما بعد الماركسية، وإن كان مفهومها المرتبط بهذا المفكر يطغى على مفاهيمها الأخرى، ولا بأس من إيراده هنا فهو بسيط إذ يقول لاكان إن المرء يرغب فيما فى يد الآخر دائمًا ومن ثم تتحول رغبته إلى رغبة الآخر، وقد حاولت دعم هذا التفسير بكلمات لاكان نفسه فى الفصل (وهو يسميه مقالًا) بعنوان "هدم الذات وجدلية الرغبة فى اللاوعى الفرويدى"

"The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious"

فى كتابه بعنوان مختارات من كتابات لاكان، من ترجمة ألان شريدان عام 1977، فقضيت وقتًا طويلًا فى محاولة العثور على مقتطف فلم أفلح، وقلت فى نفسى ما أعظم الجهد الذى يبذله (أو بذله) مترجمو لاكان!

و'الوعى الذاتى' أى وعى المرء بذاته من المصطلحات المركبة التى تمثل بالإنجليزية مضافًا ومضافًا إليه هو 'الذات' ومن أشهرها لدينا وفى الكتاب 'النقد الذاتى' (self-criticism) أى نقد المرء نفسه، وقد أخذناه من مصطلح الماركسية، كما يشيع لدينا مركب 'الاكتفاء الذاتى' (self-sufficiency) أى اكتفاء المرء أو البلد بما لديه، واستخدام صفة 'الذاتى' هنا على شيوعها غير دقيقة، فبعض هذه التراكيب تتطلب الإضافة لا الوصف، مثل (self-occultation) أى تعمية المرء لنفسه أى إخفاء طبيعته أو ما لديه، وقس على هذا 'فهم المرء نفسه' و'وصف المرء نفسه' (self-understanding) و(self-description) على الترتيب، وعلى الرغم من وجود أكثر من 170 تركيبًا من أمثال هذه التراكيب فى الإنجليزية الحديثة فإنها لا تعتبر مصطلحات إلا إذا قبل المجتمع ترجمات معينة لها وشاعت هذه الترجمات (دقيقة كانت أو غير دقيقة) فأصبح على المترجم الالتزام بها، فنحن نقبل الخطأ الشائع فى عنوان السيرة الذاتية للرئيس السادات رحمه الله (In search of Identity) إذ إن مقابلها العربى يأتى بالذات بدلًا من الهوية، ومن مناهج الترجمة أو مذاهبها الحديثة ما يبرر هذا، ولنا أن نعتبر أن النص العربى هو الأصل، وأن الترجمة الإنجليزية صورة 'أخرى' له، ولها عنوان مختلف، وهو من المشروع الآن.

ولكننا لا نملك مثل هذه الحرية حين نترجم نصًا علميًا، فعندما قال سارتر فى المقتطف الوارد أعلاه 'ذاتيات' لم أر أن من حقى تغيير الكلمة إلى 'ذوات'، وعندما يقول لاكان فى عنوان المقال المذكور آنفًا 'الذات' فأنا ملتزم بقوله، وأظن أن من حق القارئ أن يعرف شيئًا، إن لم يكن يعرف سلفًا، عن چاك لاكان، الذى يتردد اسمه وتتردد مصطلحاته فى هذا الكتاب، فقد كان چاك لاكان الفرنسى (1901-1981) صاحب أعظم إسهام فى مجال التحليل النفسى منذ فرويد نفسه، وصاحب أكبر تأثير فى النظرية الأدبية المعاصرة، وأشد من أثاروا الخلاف فى هذا الصدد. وكان قد بدأ حياته العملية بدراسة الطب والتخصص فى الطب النفسى، ثم إذا به يثير زملاءه من ممارسى التحليل النفسى فى فرنسا برفضه قبول العمل بما يسمى 'الساعة التحليلية' أى قضاء ساعة كاملة يستمع فيها إلى المريض، مصرًا على قضاء فترة أقل، وكان ينشر آراءه فى حلقات الدرس (seminars) الأسبوعية، ويعتمد على كتابة الأبحاث لا الكتب منذ عام 1953، وقد جمعت نصوص الحلقات المذكورة وبدأ نشرها فى حياته وصدر الجزء الأول منها عام 1975 (وصدرت ترجمته الإنجليزية عام 1987) ومن المفترض أن تنشر جميعًا فى 26 مجلدًا.

ويلزم هنا إيراد كلمة موجزة عن التحليل النفسى (psychoanalysis) الذى يخلط الكثير منا بينه وبين علم النفس (psychology). فأما التحليل النفسى الذى ارتبط باسم فرويد، فيعنى عمومًا أنه فرع من فروع علم النفس ويتلخص فى أسلوب البحث فى العمليات النفسية المصاحبة للعُصاب (neurosis) وغيره من أشكال الاضطرابات النفسية وعلاجها، ويقوم على افتراض أن أمثال هذه الاضطرابات تنشأ من رفض العقل الواعى لعوامل معينة (حقائق أو صدمات) فتتعرض للكبت (repression) فى اللاوعى وتظل قائمة فيه وتؤدى إلى صراعات يمكن تسويتها أو التقليل من تأثيرها بالكشف عن هذه المكبوتات (repressions) ونقلها إلى مستوى الوعى باستخدام تقنيات معينة مثل التداعى الحر وتحليل الأحلام (dream analysis) و(free association). وأما فرويد نفسه فيصف التحليل النفسى بأسلوب واضح موجه لغير المتخصص قائلًا إنه يتكون من ثلاثة عناصر، أولها أنه مبحث علمى أساسه بحث العمليات النفسية التى تجرى فى اللاوعى ومن المحال الكشف عنها إلا من هذا الطريق، وثانيها أنه أسلوب علاجى يُستخدم فى علاج الاضطرابات العصبية/ العصابية، وثالثها أنه مجموعة من المعلومات/ البيانات

النفسية التى تطورت وأصبحت تشكل مبحثًا علميًا جديدًا، وهذا العنصر الثالث هو الذى يهمنا لأنه يتضمن رؤيته للثقافة، وهى الرؤية التى تستند أساسًا إلى اعتبار الثقافة ثمرة إعلاء (sublimation) للطاقة الجنسية، ومصطلح الإعلاء أو التسامى مستمد من الفيزياء حيث يصف تحول الجماد إلى بخار، كما يضم رؤيته للفن، وهى التى تعتبر نقطة الانطلاق لشتى ضروب النقد القائم على التحليل النفسى. وأما عناصر التحليل النفسى التى تغذو أفكار بعض الأعلام الذين يناقشهم هذا الكتاب فتستند إلى مفاهيم أساسية عند فرويد مثل الشهوة الجنسية (libido) وعقدة أوديب (The Oedipus Complex) وغيرهما.

فأما الكلمة الأولى (libido) فهى لاتينية ومشتقة من الفعل الذى يعنى 'يرغب فى' أو 'يشتهى [جنسيًّا]' وتستخدم فى التحليل النفسى بمعنى الطاقة النفسية التى تولدها المناطق الحساسة جنسيًّا (erogenous zones) فى الجسم، ويقول فرويد إن هذه الطاقة جنسية بصفة خاصة وإنها تختلف عن دوافع البقاء فى قيد الحياة أو دوافع 'الأنا' (ego). ونحن نعرف أن أحد الأسباب الرئيسية لاختلاف يونج (Jung) مع فرويد كان ميل الأول إلى تجريد مفهوم الشهوة من طابعها الجنسى واعتبارها جانبًا من جوانب الطاقة النفسية العامة. ولكن الكتاب الذى ألفه ليوتار بعنوان (Libidinal Economy) كان يفيد المعنى الفرويدى ولذلك ترجمته بتعبير الاقتصاد الشهوانى، ويستعين فرويد فى وصفه لهذه الطاقة باستعارات مستمدة من حركة السوائل وقدرتها على تحريك الآلات وهو المسمى بعلم الهيدروليكا (أو الإيدروليكا) (hydraulics) ويتجلى هذا فى اعتبار تلك الطاقة قوة يمكن قياسها وتحديدها على أسس كمية، وقوله بأنها تقبل التشكل وذات قدرة على الالتصاق بشىء أو تركه (والانسحاب منه) بفضل ما يسميه خصائص الاحتلال (وهو أحد معانى الكلمة الألمانية الأصلية (besetzung) وترجمتها إلى الفرنسية (investissement) ومن ثم ترجمتها الإنجليزية الشائعة التى استقرت الآن فى مجال التحليل النفسى وهى (cathexis) وقد اختارها المترجم جيمز ستريتشى (Strachey) بسبب اشتراكها فى الأصل اليونانى الذى يعنى يحتل بلدًا أو أرضًا، وهى بالإنجليزية (cathect) ومعناها المتخصص يشير إلى تعلق كمية من الطاقة النفسية بشىء أو بفكرة معينة، وعلى ذلك يمكننا ترجمة المصطلح بكلمة 'الانشغال' ومشتقاتها العربية، والتعبير الذى يقول إن شخصًا ما منشغل انشغالًا شهوانيًّا بشىء ما يعنى أن ذلك الشىء، وفق

مفهوم فرويد، يحظى بطاقة جنسية [فرويد يسميها 'شحنة محددة من الطاقة'] نابعة من مصادر داخلية فى نفس الشخص، [ويقابل هذا بالإنجليزية (being libidinally cathected to an object)].

وأما 'عقدة أوديب' التى نشعر بوجودها فى الكتاب بسبب موقف ديلوز وجواتارى المعارض لها (فى كتابهما ضد أوديب) فأشهر من أن تُعَرَّفَ وإن كانت من العمد الأساسية للتحليل النفسى، وهى تشير إلى الأسطورة اليونانية التى تقول إن أوديب قتل والده لايوس وتزوج أمه چوكاستا غير عامد وعندما اكتشف الحقيقة فقأ عينيه. ووجود هذه العقدة يفسر انجذاب الطفل إذا كان ذكرًا لأمه، وإذا كان أنثى لأبيها، ويفسر غيرة الطفل من الوالد إذا كان ذكرًا ومن الأم إذا كان أنثى. ووفق منهج لاكان تمثل هذه العقدة مرحلة الانتقال من العلاقة الثنائية بين الطفل والأم وهى التى تكمن فيها 'طاقة محرمة' إلى علاقة ثلاثية تظهر فيها سلطة الأب ودوره أو ما يسميه لاكان 'اسم الأب' (name-of-the-father) الذى أصبح من مصطلح التحليل النفسى، وتتفق جميع مدارس التحليل النفسى على أن عجز الطفل عن اجتياز المرحلة الانتقالية المذكورة يعتبر سببًا رئيسيًّا من أسباب العُصاب (neurosis) الذى يختلف عن الذُّهان (psychosis) فى أن المريض يعى بما يعانيه من عُصاب ويرضى بأن يتلقى العلاج اللازم، ولكن المصاب بالذُّهان، وهو مرض نفسى خطير، يرفض الاعتراف بمرضه ومن ثم يرفض العلاج ولابد من إيداعه مصحة نفسية. ويقول أتباع فرويد إن عقدة أوديب تتكون فى العادة عند الطفل ما بين الثالثة والخامسة من عمره، وأما ميلانى كلاين (Klein) (1882-1960) فتقول إنها تبدأ قبل ذلك. وعلى الرغم من أن لاكان يوافق فرويد فى اعتبار عقدة أوديب اللحظة الحاسمة فى التطور البشرى، فإنه يدخل عدة تعديلات فى مفهومها أهمها القول بوجود ذكر رمزى (phallus) وبأن ينسب له دورًا فى التحول من 'الطبيعة' إلى 'الثقافة' وفق مفهوم ليفى - شتراوس (Levi-Strauss) قائلًا إن النجاح فى تجاوز المثلث الأوديبى شرط أساسى لدخول الفرد النظام الرمزى الإنسانى (symbolic order)، وهو أحد الأنظمة الثلاثة التى يقول لاكان إنها تشكل بناء الوجود البشرى، وأما النظامان الآخران فهما 'الخيالى' (the imaginary) والواقعى (the real) وعندما قرأت الفصل الرابع فى هذا الكتاب أول مرة حدست أن كلمة 'الخيالى' المستخدمة فى عنوانه اسمًا ترجمةٌ حرفية للكلمة الفرنسية الشهيرة (imaginaire) ووجدت ما يؤكد صدق

حدسى عندما قرأت نظرية لاكان ولاحظت الحَرْفِيَّةَ الشديدة التى يلتزم بها مترجمو نصوصه خشية سوء الفهم.

ومن مصطلح التحليل النفسى فى هذا الكتاب كلمتان لابد من شرحهما، الأولى هى التكثيف (condensation) والثانية هى الإزاحة أو الإبدال (displacement) فأما الأولى فتصف جانبًا أساسيًا من جوانب عمل اللاوعى، وخصوصًا ما يسمى عمل الأحلام (dream-work) وفق ما يقوله فرويد، وتعنى أن فكرة أو صورة واحدة فى أحد الأحلام قد تمثل المركز الذى يتقاطع فيه عدد من سلاسل التداعيات أو الأفكار، ومن ثم تصبح موقعًا لتكاثف أو تكثيف معانيها اللاواعية المتعددة ونصيبها من الشحنة العاطفية (affect) [والكلمة الإنجليزية اسم لا فعل]. والآلية التى تؤدى إلى التكثيف أو المستخدمة فيه تشرح لنا كيف أن المحتوى الواضح أو الظاهرى للحلم كثيرا ما يكون شديد الإيجاز أو مشتتًا، فما هو إلا ترجمة مضغوطة للمحتوى الكامن فيه (latent content) وأما الكلمة الثانية أى الإزاحة أو الإبدال فهى تفصل الشحنة العاطفية وتنقلها بحيث تنزح وتتصل بفكرة أقل شدةً أو حدةً، وإن كانت ترتبط بمصدرها الأول وفق قانون التداعى. ويمكننا أن نلحظ وجود آليات التكثيف والنزوح معًا فى تشكيلات أخرى فى اللاوعى، وخصوصًا فى مظاهر الهيستيريا (Hysteria) [الهَرَع] والعُصاب. والطريف أن لاكان يقبل ما قال به ياكوبسون من أن التكثيف يشبه الاستعارة والنزوح أو الإبدال يشبه الكناية، ففى الاستعارة ينضغط أكثر من شىء فى مركب جديد، وفى الكناية يحل شىء محل شىء، فكأنما نزح المعنى الأصلى واستُبْدِلَ به المعنى المجازى، للكنايةِ عنه.

وسوف يرى القارئ أيضًا أكثر من إشارة إلى ما يسمى 'نظرية علاقات الأشياء' (object relations theory) وهو مصطلح يستخدم فى التحليل النفسى بصفة عامة للدلالة على تفاعل الفرد مع الأشياء، أو مع أجزاء من الأشياء التى تشكل البيئة التى يعيش فيها. وتحاول هذه النظرية تجنب ميل فرويد إلى الكلام عن 'الذات' وحدها، أى معزولة عن سواها، ومن ثم فهى تحاول إضافة بُعد جديد إلى التحليل النفسى وهو العلاقات ما بين الأشخاص. والتحليل النفسى البريطانى يميل فى معظمه إلى تقبل ما يسمى 'بمدرسة علاقات الأشياء' إذ يولى الأهمية الأولى للعلاقات المبكرة بين الأم والطفل، لا بين الوالد والطفل، على ما تمثله هذه الأخيرة من أهمية فى كتابات فرويد، الأمر الذى أدى فى رأى البعض إلى نشأة ما يسمى 'التحليل النفسى المرتكز

على الأم'. ولعل القارئ الذى اطلع على المقدمات التى كتبتها لترجماتى عن شيكسبير قد لاحظ هذا الاتجاه الأخير خصوصًا عند جانيت أديلمان (Adelman) التى لا تخلو مقدمة لى من اقتطاف أقوالها.

ويتضمن الكتاب مصطلحًا آخر ما يفتأ يعود إليه وهو الذى أترجمه بتعدد العوامل (over-determination) وقد بدأ بعض نقاد الأدب يستخدمونه سواء أكان القارئ يدرك أصله فى التحليل النفسى أم لا، وأما معناه الدقيق فى هذا المجال فهو أن أى تشكيل فى اللاوعى، وليكن حلمًا أو عَرَضًا من أعراض العلل النفسية المشار إليها، لا يُعْزَى إلى عامل واحد فقط. وأما التباين الظاهر بين صيغة المصطلح وبين دلالته فيرجع إلى استخدام فرويد له [فى مقابله الألمانى بطبيعة الحال] بهذه الدلالة، وأما ما جعل المترجم الإنجليزى يصر على استخدام المصطلح الأصلى فهو شيوعه مقترنًا بشرح فرويد له، إذ يقول فرويد بوجود شبكة تداعيات ذات فروع كثيرة تشارك فى تحديد معنى الحلم أو الظاهرة، ومن ثم فنحن نفهم (over) بمعنى 'المشاركة' (على ما فى ذلك من تعسف) فى تحديد (determine) الدلالة. وزاد من ثبات معنى المصطلح استخدام ألتوسير له، إذ يستخدمه فى القول بأن التناقضات الماثلة فى الممارسات التى تشكل مجتمعًا ما تشترك فى رسم صورة المجتمع الكلية. ويتوسع ألتوسير فى الحديث عن العلاقة المعقدة بين رأس المال والعمل، والواقع أن بحثه النقدى فى المذهب التاريخى (التاريخية Historicism) يقوم على نظرية تعدد العوامل المذكورة، إذ يقول إنه لما كان كل تناقض تحدده عوامل متعددة، فإنه من المستحيل إجراء 'تشريح جوهرى' يثبت أن التناقض الأساسى القائم لا تتفاوت صوره بتفاوت جوانب المجتمع المختلفة.

وتشيع فى الكتاب مصطلحات أخرى أود إيضاحها باقتضاب، وعلى رأسها مذهب الجوهرية أو بالأحرى نظرية الجوهرية (essentialism) والنسبة إلى الجوهر (essence) واضحة وتعنى الطبيعة الحقيقية أو الدائمة لوجود ظاهرة من الظواهر، على عكس الأحداث (accidents) التى قد تقع لها أو 'تتعرض لها'. وقد يقول قائل إن مذهب 'سياسة الهوية' (identity politics) يمثل صورة معاصرة لها، إذ يعنى هذا المذهب أن الأفراد والجماعات التى تتميز بمعايير عرقية أو دينية أو بالانتماء إلى أحد الجنسين، أو بميول جنسية معينة، لها مصالحها الخاصة بها ولا يمكن تحقيقها أو الدفاع عنها من خلال أبنية أكبر مثل الطبقة أو الدولة. ويقول نقاد هذا المذهب إنه

صورة من صور 'الجوهرية' التى تفترض أن السياسة تعبير مباشر عن الخبرة الشخصية أو الجماعية، وأما أقدم وأكمل صور المذهب الجوهرى فنجدها عند أرسطو (فى كتابه الميتافيزيقا) حيث يقول إن الجوهر هو الخصائص الأصيلة فى الظواهر، وإن وظيفة الفلسفة أن تعرف جوهر الأحداث وعوارضها (accidents) أى ما يحدث لها عرضًا، ويضيف أرسطو أن القدرة على إنجاز ذلك خصيصة جوهرية من خصائص العقل البشرى.

ولكن المصطلح، رغم استعماله فى معناه التقليدى أو التقنى، يُستخدم أيضًا بمعنى نقدى وبدلالة تحط من مكانته، إذ يستخدمه إدوارد سعيد فى كتابه الاستشراق دليلًا على أن فى الغرب اتجاهًا فكريًّا 'جوهريًّا' بمعنى أنه يتصور أن الإنسان فى الشرق يختلف اختلافًا جوهريًّا عن الإنسان فى الغرب، وأن بعض السلالات البشرية تتسم بخصائص جوهرية متباينة تكاد تحول دون تلاقيها مع غيرها، كما يُستخدم فى النقد النسوى الحديث حيث نسمع سيمون دى بوڤوار (Beauvoir) تطعن (ابتداء من عام 1949) فى القول بوجود 'طبيعة أنثوية' ثابتة ودائمة. كما قيل أيضًا إن أشكال المذهب النسوى التى تؤكد اختلاف المرأة، مع استبعاد كل شىء آخر، تقع فى فخ الجوهرية. فالباحثة لوس إيريجاراى (Luce Irigaray) وهى من أرباب التحليل النفسى والفلسفة النسوية، تتعرض للانتقاد بسبب اختزالها حياة المرأة الجنسية فى 'الجوهر' البيولوجى، وقيل إنها تستند إلى جوهرية نفسية (psychic essentialism) [وهذا معنى الصفة هنا] بزعمها استقلال الشهوة الجنسية الأنثوية، الأمر الذى يؤدى إلى ترسيخ أسطورة الأنثى الخالدة. وتعتبر جاياترى سبيڤاك (Spivak) من نقاد الجوهرية أيضًا، ولكنها رغم ذلك تصر على ما تسميه وجود لحظة من 'الجوهرية الاستراتيجية' حين تدعو الضرورة إلى التخلى عن العالمية من أجل تمكين المرأة من أن تتكلم 'بصفتها امرأة' أو 'بصفتها آسيوية' حتى تتصدى لهيمنة (hegemony) الخطاب الاستعمارى.

وأظن أن السياق يدعونى إلى تقديم مصطلح ذى دلالات واسعة تدور جميعًا فى فلك 'ما يمكن أن يحدث'، أو 'ما يحتمل أن يحدث'، أو 'ما يحدث مصادفة'، أو 'ما يحدث عَرَضًا'، ألا وهو (contingent) وأما التعريف الفلسفى له فهو عكس الحتمى والحتمية (determinism) فالحادثة الطارئة أو العارضة توصف به، وقد كنت أترجم الاسم المجرد من الصفة المذكورة (contingency) بعدة أشكال طبقًا لما

يتطلبه السياق إلى أن ذكرت الكلمة عَرَضًا لصديقى العلامة ماهر شفيق فريد فإذا به يقول بنبرة عارضة – لله دره - 'العرضية'! ومن ثم وجدت أن هذا الاسم المجرد، الذى لا يورده معجم النفيس للراحل العظيم مجدى وهبة، قادر على الوفاء بالمعنى المطلوب فى سياقات كثيرة.

وما دمت ذكرت التصدى للخطاب الاستعمارى (colonial discourse) وتصدى إدوارد سعيد للجوهرية، فلا بأس من أن أشرح ما يشير إليه الكتاب من مذهب أو نظرية 'ما بعد الاستعمار' (postcolonial theory) خصوصًا بسبب ولوع كثير من الدارسين العرب بها وعدم التيقن فى أحوال كثيرة من معناها الدقيق. وأما هذا المعنى فربما خرج كما يقول البعض من رحم ما يسمى بأدب الكومنولث (Commonwealth Literature) أو دراسات العالم الثالث (Third World studies). ورغم حجر الزاوية الذى وضعه إدوارد سعيد له، فإنه نشأ وترعرع فى أواخر الثمانينيات وفى التسعينيات، ومجاله تحليل الآثار الناجمة عن الاستعمار الأوروبى فى شتى أرجاء الأرض.

وأول ما نلاحظه أن المصطلح يمكن أن يساء فهمه إلى حد ما، بسبب وجود 'بعد' فى تركيبه، فإن مجاله لا يتعلق، كما يوحى العنوان، بالفترة التالية لاستقلال المستعمرات السابقة، بل بالفترة التى تبدأ بالاستعمار نفسه. وطبقًا لما يقوله بل آشكروفت (Ashcroft) فى الكتاب الذى وضعه مع جريفيث وتيفين عن ما بعد الاستعمار، فإن المساحة الجغرافية التى تشملها الدراسة شاسعة، فنظرية ما بعد الاستعمار تشمل دراسة "جميع الثقافات التى تأثرت بالمسلك الإمبريالى من لحظة الاستعمار حتى اليوم" والكتاب هو Ashcroft, Bill et al. (1995) The Post-Colonial Studies Reader. ومن ثم فإن هذه النظرية تنشد دراسة ثقافات وآداب الهند وإفريقيا وأستراليا وكندا ونيوزيلاندا. ويقول الكتاب إن الأدب الأمريكى ينبغى ضمه إلى هذه الفئة، إذ إنه كان يتميز فى القرن التاسع عشر بمحاولة وضع 'أدب' معتمد لا تهيمن عليه الأعمال الإنجليزية الكلاسيكية. ولكن مثل هذه النظرة الشاملة قد تعرضت لانتقادات كثيرة، وكان كثيرًا ما يشار إلى إشكالية حالة كندا، والصراع فيها بين اللغتين الإنجليزية والفرنسية إلى جانب الصراع مع اللهجات (أو اللغات) المحلية للسكان الأصليين، وما يقال من أن كندا كادت تصبح اليوم مستعمرة أمريكية، وهو ما يناقشه بالتفصيل بارت مور-جلبرت (Moore-Gilbert)

فى كتابه نظرية ما بعد الاستعمار: السياقات والممارسات والسياسات (1997). وأما الدراسات التى تكاثرت فى الآونة الأخيرة فتغلب عليها الاتجاهات النظرية التى أتت بها ما بعد الحداثة، وخصوصًا التفكيكية، وبعض اتجاهات التحليل النفسى عند لاكان، وأشكال تحليل الكلام (الخطاب) وفق أفكار فوكوه. ومجال هذه الدراسات تتردد فيه أسماء هومى بهابها وإدوارد سعيد وجاياترى سپيڤاك، وإن اختلفت مداخلهم. والواقع أن وجود نظرية مستقلة لما بعد الاستعمار أمر يشك الكثيرون فى صحته، كما بينت ذلك آنيا لومبا (Loomba) فى كتابها الاستعمار وما بعد الاستعمار (1998) كما هاجم الكثير من الباحثين تجاهل هذه 'النظرية'، إن كانت ترقى فعلًا إلى مستوى النظرية، للآثار الاقتصادية للاستعمار والإمبريالية، والتركيز على ما لا يدخل فى إطار السياسة بالمعنى المعروف فى تحليل 'الآثار' التى خلفها الاستعمار الأوروبى فى العالم أو تجريد هذه الآثار من طابعها السياسى.

وأهم ما فى هذه 'النظرية' أن الدارسين يصرون على عدم اعتبار آداب الشعوب التى حصلت على استقلالها آدابًا على أطراف الامبراطورية 'الأوروبية'، إن صح هذا التعبير، بحيث يمكن اعتبار الأدب الأوروبى 'مركزًا' وما سواه محيط الدائرة، فالاتجاه اليوم هو التخلص من هذه النظرة التى كان يقوم عليها أدب الكومنولث أو أدب العالم الثالث، والنظرة إلى الدائرة الأدبية باعتبارها دوائر متقاطعة لا متداخلة، وقد أدركنا نحن ذلك فى إصرارنا على أن الأدب العربى الحديث، على الرغم من تأثره الشديد بالنماذج الأوروبية، قد حقق استقلالًا فى الشكل والمضمون يجعله أو يتيح له أن يقف جنبًا إلى جنب مع تلك الآداب (انظر مقدمتى بالإنجليزية لترجمة رواية وقائع حارة الزعفرانى لجمال الغيطانى، القاهرة 1997). وقد لعبت الترجمة دورًا رئيسيًّا فى هذا الصدد، ولدينا سلسلة الترجمات إلى الإنجليزية للأدب العربى الحديث التى تصدرها الهيئة العامة للكتاب، والتى أصبح العالم الناطق بالإنجليزية يتسابق للحصول على نسخها التى نفدت، كما سمعنا أن دار نشر ماكميلان فى الهند (أى فرعها الهندى) يعتزم إصدار سلسلة بعنوان "الرواية الهندية الحديثة مترجمة [إلى الإنجليزية]".

وأما رصد موضوعات البحث فى هذا المجال فمحال فى هذه العجالة، ولكن يكفى أن أقول إن التعريف الموجز الذى أوردته يشير إلى آثار الاستعمار الأوروبى دون تحديد لمجال هذه الآثار، وقد نجد دلائل كثيرة على تقاطع مسارات البحث فى

هذه المجالات مع مجالات البحث فى الأدب المقارن، إذ لم تعد هذه المجالات تقتصر على التأثير والتأثر بل أصبحت تتضمن مقارنة أى ظاهرة أو فكرة أو صورة بغيرها ومتابعتها فى عدة آداب ليست بالضرورة متفقة فى المنشأ أو فى التقاليد أو فى الثقافة العامة، ودراسات ما بعد الاستعمار تسير فى هذا الطريق وإن لم تعترف به.

وأنتقل بعد هذا إلى بعض المصطلحات الجديدة، والتى أتى بها الكِتَابُ متأثرا باللغتين الفرنسية والألمانية، وبعضها يشير إلى مذاهب أو يحوِّل أى اتجاه إلى مذهب، فمذهب التعالية (transcendentalism) أو التعالى (ومجمع اللغة العربية يعربها: 'الترنسندنتالية') يعنى أن الروح والفكر لهما الأسبقية على المادية والإدراك الحسى، أو مذهب السمو الذى يقول به الفيلسوف الألمانى كانط ويعنى به أن التجربة يسبقها الإدراك الذهنى أو المعرفة، أو مذهب المثالية المتصوفة، ولكن الكِتَابَ يأتى بمصطلحات أخرى على هذا الوزن مثل وصف مذهب الأخذ بالأغلبية بأنه (majoritarianism) والأخذ بالأقلية (minoritarianism) والأولى يوردها المعجم لكنه لا يورد الثانية، مثلما لا يورد مذهب التضاد (contrarianism) ولا 'المنظورية' (perspectivism) أى اختلاف المنظورات والإيمان بهذا.

وأما مذهب الاختزالية (reductionism) أى اختزال البيانات المعقدة إلى صور أبسط حتى يتسنى التعامل معها فى التصنيف والتحليل فهو 'منهج' معروف، وأكثر ما يكون فى تحليل الكلام، فإذا قال متحدث إنه سمع ما قيل ولديه تحفظات عليه ويود تعديله أمكن للمحلل أن يختزل ذلك فى عبارة 'اعتراض' فقط، وقس على ذلك (foundationalism) أو مذهب 'الأساس الصادق'، وهو مذهب فلسفى يقول إن المعرفة تُبْنَى على قاعدة من الحقائق الأساسية التى لا يمكن الشك فيها، أو التى لا يوجد ما يدعو إلى الشك فى صحتها، والتى يمكن استنباط مقولات أعم منها. ومن ثم يمكن تقييم المقولات التى تزعم الصدق بتحليلها إلى عناصرها للتحقق من صدق الأسس التى بنيت عليها.

وأختتم هذا التصدير بالإشارة إلى مصطلح شاع وهو subaltern الذى ترجمه البعض عندنا بلفظ 'تابع'، ولكنه يحتفظ فى معظم الدراسات التى قرأتها بمعناه المعجمى وهو 'ذو الرتبة الأقل' أو 'المرتبة الدنيا' كما يعنى فى المنطق 'القضية الثانوية' أى التى تعتبر فرعًا لقضية رئيسية، وكان من وراء شيوع المصطلح إصدار سلسلة بعنوان دراسات ذوى المرتبة الدنيا (Subaltern Studies) وهى كتب

تتضمن دراسـات تاريخيـة سياسـية، ويـرأس تحريرهـا رانـاچـيت جوهـا (Goha)، وتصدر سنويا منذ عام 1982، وتعتبر إسهامًا مهما فى دراسات جنـوب آسـيا، وبصـفة أعم دراسات ما بعد الاستعمار.

وإلى جانب المعنى المعجمى الذى يشـير إليـه العنـوان، يشـير المصـطلح إلى مـا يسميه جرامشى 'الجماعات الثانوية فى المجتمع'، فى دراسته للتاريخ الإيطـالى، حيـث يتحـدث عـن ضرورة دراسـة تشـكيل الجماعـات الثانويـة غـير الموحـدة والتـى لـن تستطيع أن تتوحد إلا إذا أصبحت 'دولة'. ثم يوصى بدراسة أصول هـذه الجماعـات وتحولاتها، والـروابط التـى تربطهـا بالجماعـات المسـيطرة، وقـدرتها عـلى أن تتقـدم بمطالب جزئية ومحدودة. وأما فى جنوب آسيا فالمصطلح ذو تعريف واسع يشـير إلى كل الجماعات التى فُرضت عليها المرتبة الثانوية (subordinate) من حيث الانـتماء الطبقى أو الطائفى أو السن، أو من حيث الأنوثة أو الوظيفـة، أو لأى اعتبـار آخـر. ويقول ديـڤـيد ميسى إن ذلك يفترض علاقة ثنائية تتعرض فيها الجماعـات الثانويـة، حتى إذا نهضت وتمردت، لأنشطة الجماعات المسيطرة.

وأخيرًا أقول إننى اضطررت لإيضاح معنى بعض المصـطلحات التـى عربتهـا (أى كتبتها بحروف عربية) وشرحتها [بـين أقـواس مربعـة] وأعتـزم أن أتـرك القـارئ الآن بعـدد محـدود مـما أعتـبره 'طرائـف'، أولهـا (suture) الـذى يعنـى الخـيط الطبـى المستخدم فى الغرز الجراحية، وهو فعل أيضًـا، ولكـن بعـض الفرنسـيين يسـتخدمون الكلمة بمعنى الربط أو إقامة الصلة، وكنت أتصور أن استخدام الكلمـة يتضـمن مـا يسمى بالاستعارة الغاطسـة (sunken metaphor) بسـبب شـيوع الكلمـة فى ذلـك الإطار الجراحـى المحـدد، ولكنـى لم أجـد أثـرًا لـذلك فى السـياق فاكتفيـت بـالمعنى المـذكور، ومـن المعـروف أن كلمـة 'مـثلى' (homosexual) عكسـها كلمـة (heterosexual) وأن (normative) تعنى معيارى، فإذا بالكتـاب يسـتخرج معنـى آخر من البادئة أو السابقة (hetero) بحيـث يفيـد الاخـتلاف ثـم يلصـقها بـالمقطع الأول مـن الكلمـة التـى تعنـى معيـارى، حتـى يـأتى بكلمـة جديـدة هـى (heteronormivity) (ص 115 فى النص الإنجليزى) ليعنى بها الميـل المعيـارى [بـين الجنسين]، وغنى عن البيان أنها لم تدخل المعاجم بعد ولكننى عثرت فى الإنترنت على كلمة نُحتت عام 1991 وأظنها المقصـودة هنـا وهـى (heteronormativity) التـى تعنى اعتبار العلاقة المعيارية هى العلاقة بين الرجل والمرأة فقط، وما دامـت كلمـة

الإزاحة (displacement) قد سبقت الإشارة إليها، فاشـهد التعبـير (equivalential displacement) وترجمتُها فى النص بتعبير "الإزاحة التعادلية" ثـم أردفتهـا بـالشرح [أى إزاحة الإحساس بـالاختلاف وإحـلال الشـعور بالتعـادل محلـه]. وعنـدما يعـود الكتاب إلى استعمال هذه الصفة مقرونة بصـفة أخـرى، وهـى صـفة مـن المسـاواة، مقتطفًا العبارة الفرنسية الأصلية التى تقول ترجمتها الإنجليزية :

(…what this entailed was the "struggle for a maximisation of spheres on the basis of the equivalential- egalitarian logic")

فقد ترجمتها على النحو التالى :

... وقد اقتضى ذلك "نضالًا من أجل زيـادة هـذه المجـالات إلى أقصى حـد، عـلى أساس تعميم منطق التعادل والمساواة"

وأظن أن ما قدمته من الأمثلة يكفى لإيضاح طبيعة هذا الكتاب والجهد الـذى بذلته فى ترجمته.

محمد عنانى

القاهرة – نوفمبر 2012

مسرد ثلاثي

أولاً – المصطلحات الأجنبية في التصدير

abstract commodity
affect (n.)
alienation, alien, alienate, alienist, *aliéné* *alienato*
avant-garde
catallaxy
cathexis, cathect, *besetzung,* *investissment*
colonial discourse
commodity fetishism
commonwealth Literature
condensation
contingent, contingency
contrarianism
critical theory
culture industry
degender, degendered, degenderise, degenderisation
degendered identities
deliberative democracy
determinism
discourse, discursive
discursive exterior
discoursive-nondiscursive relation
displacement
equalities, inequalities
equivalental-egalitarian logic
equivalental displacement
erogenous zones
essentialism
exchange-value
extra-budgetary
extradiscursive
extra-institutional
extranarrative
extrascientific
extra-terrestial (T.E.)
falsifiability
fetish, fetishise, fetishisation, fetishism
Fordism
foundationalism
Free association
hauntology
haunto-political
heterodox, heterodoxies
heteronormivity
hydraulics
hysteria
identity politics
immanent
intensity, intensities
kitsch
Libidinal Economy
libido
macrocontextualisation
macro-economics
majoritarianism
metacriticism, metacritical

proprietoriality
psychic essentialism
psychoanalysis
psycho-ontological
psychosis
reductionism
reductive, reductivity
reification, thingification
repression, repressions
self-consciousness
self-criticism
self-occultation
signifiers, signifieds, significations
subaltern
subject, Cartesian subject, subjectivity, subjectivities, intersubjective, intersubjectivity
subvert, subversion
super enlightenment
supranationalism
suture
Taylorism
teleo-eschatological
theatricality
The Differend
theory, Theory
Third World Literature
Transavantgardism
transcendentalism
translationese
transnational
use-value
metahistory, metahistorical
metalanguage
metanarrative
metatheatre,
metatheory
meta-utilitarian
microeconomics
microfascisms
microfinance
micropolitical
microsocial
minoritarianism
multinational
name-of-the-father
neurosis
object relations theory
Oedipus Complex
onto-political
onto-theological
orthodox, orthodoxies
overcoding
over-determination
perspectivism
phallogocentrism, phallocentrism, logocentrism
positivism, logical positivism positive philosophy
postcolonial theory
postcolonialism
postfordism
post-gendered world
praxis
primitive fetishism

ثانياً – أسماء الأعلام الأجنبية في التصدير

Abrams, M.
Adelman, Janet
Adorno, Theodor W.
Althusser, Louis
Barthes, Roland
Baudrillard, Jean
Beauvoir, Simone de
Bernard, Claude
Bhabha, Homi
Binet, Alfred
Comte, Auguste
De Man, Paul
Derrida, Jacques
Feuerbach, Ludwig
Foucault, Michel
Frye, Northrop
Habermas, Jurgen
Hegel, Friedrich
Heidegger, Martin
Horkheimer, Max
Husserl, Edmund
Jakobson, Roman
Lacan, Jacques
Levi-Strauss, Claude
Littré, Emile
Lukacs, Gyorgy
Lyotard, Jean-Francois
Pirandello, Luigi
Popper, Karl
Shakespeare, William
Spinoza, Baruch
Spivak, Gayatri
Wilder, Thornton
Wittgenstein, Ludwig

ثالثاً – أسماء الكتب المشار إليها في التصدير

Ashcroft *et al. The Post-Colonial Studies Reader,* 1995.

Ayer, A.I.A. *Language, Truth and Logic*, 1936.

Dews, P. ed. *Autonomy and Solidarity : Interviews with Jurgen Habermas,* 1992.

Eagleton, Terry. *Literary Theory : An Introduction*, 1983.

Frye, Northrop. *Fables of Identity : Studies in Poetic Mythology*, 1963.

Gilbert-Moore, Bart. *Post-Colonial Theory : Contexts, Practices, Politics,* 1997.

Hegel, F. *The Phenomenology of Mind,* tr. J.B. Baillie, 1967.

Jakobson, Roman. *Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time,* ed. Krystyne Pomorska and

Stephen Rudy, 1987.

Jameson, Frederic. *Ideologies of Theory : Essays 1971-1986 I. Situations of Theory*, 1988.

Jameson, Frederic. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, 1991.

Kamps, Ivo, ed. *Materialist Shakespeare*, 1995.

Loomba, Ania. *Colonialism/ Postcolonialism*, 1998.

Lukacs, G. *History and Class-Consciousness*, 1923, tr. Rodney Livingstone, 1971.

Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition : A Report on Knowledge*, 1999, tr. Geoffrey Bennington and Brian Massumi, Manchester University Press, 1984.

Macey, David. *Dictionary of Critical Theory*, Penguin, 2000.

Sadat, A. *In Search of Identity*, 1980.

Said, Edward. *Orientalism*, 1978.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*, 1943 tr. Hazel Barnes, 1957.

Spinoza, B. *The Ethics and De Intellectus Emendatione*, (1677) tr. George Santayana, 1910, reprinted 1965.

White, Hayden. *Metahistory : The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, 1973.

White, Hayden. *Tropics of Discourse : Essays in Cultural Criticism*, 1978.

Wolen, Richard. *The Terms of Cultural Criticism : The Frankfurt School, Existentialism, Postmoderniam*, 1992.

شكر وتقدير

هذا الكتاب ثمرة للتعاون الذى اتخذ أشكالًا متعددة، فلم يكن يستطيع المؤلفان تحقيق طموحهما بصورة كاملة لولا مساعدة عدد من الأشخاص. ويود چولز أن يشكر ڤاليرى برابسون، ومورجان هوايت، وچلين ديلى، وسايمون مالپاس ومارتن رينولدز. وهو يعرب عن رضاه العميق لما بلغه من أن سوارسى، الذى فُطر على حب المعارضة، قد استمع إلى بعض أجزاء من هذا الكتاب وأُتيحت له الفرصة ليرى إن كانت تعنى شيئًا له. ويود سايمون أن يشكر آندى روبنسون على قراءته مسودات للفصول الأولى، ويشكر الكثير من الآخرين الذين قرؤوا وعلقوا تعليقات نقدية على ما كتبه عن هيلر وعن ديلوز فى السنوات القليلة الماضية. كما يود أن يشكر أسرته لإنقاذه نسبيًا من الجنون خلال الفترة الطويلة التى استغرقها التفكير فى الكتاب. وفيما يتعلق بالأخير لابد من شكر العاملين بدار 'سيدج' على عدم فقدانهم إيمانهم به حتى بعد أن انطفأ جمر توقعاتهم المعقولة بوقت طويل. ويهدى سايمون جهوده إلى الكثير من الطلاب فى شتى مناهج دراسة الماجستير فى جامعة نوتينجهام، الذين كانوا يطلبون منه – محقين – عرضًا واضحًا للنظريات الغامضة، الباعثة على البلبلة، والمثقلة بالمصطلحات المتخصصة، التى يناضل لتدريسها لهم، وبعضها يغطيه هذا الكتاب. ويود كلانا الاعتراف بأن هذا الكتاب نتاج لعمل ذهنين يدينان بدَيْن ما للروح النقدية لمدرستين بالغتى الخصوصية، وهما مدرسة سمرهيل ومدرسة سانت كريستوفر، فى ليتشويرث. فليعيشا ويزدهرا طويلًا، باعتبارهما مثالَيْن يبينان أن 'العوالم الأخرى' لا توجد على مستوى الفكر فقط بل على مستوى التشريع أيضًا.

سايمون تورمى - چولز تاونزند

نوفمبر 2005

من النظرية النقدية
إلى ما بعد الماركسية :
مقدمة

يقدم هذا الكتاب للقارئ مقدمة وتقييمًا لعدد من الشخصيات التى كان لها أكبر تأثير فى إطار النظرية النقدية المعاصرة. وأما ما يفصل بين هذه المعالجة وبين بعض المعالجات الأخرى فهو أننا قد اخترنا هذه الشخصيات من خلال مرجعية مصطلح أساسى فى المناظرات الدائرة حول تراث الفكر النقدى، ألا وهو مصطلح 'ما بعد الماركسية' الذى يمثل صعوبة من لون ما، كما سوف يتضح حتى للقراء من غير الخبراء، إذ إنه يفترض وجود شيء ثابت ومعروف ويمكن تحليله ودراسته بطريقة المدارس 'التقليدية' للفكر أو الأيديولوجيا أو تقاليد التنظير. وأما الصعوبة هنا فتكمن فى أن موضوع الدرس ذاعت شهرته فى 'المراوغة' وصعوبة التعريف، وفى جانب آخر لا يقل أهمية وهو أنه مثير للخلاف إلى حد بالغ. فما سبب ذلك؟

ترتبط ما بعد الماركسية، على مستوى معين، ارتباطًا وثيقًا بعمل إرنستو لاكلاو وشانتال موف، وبكتاب **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية** المنشور عام 1985 (لاكلاو وموف 1985). ويقر الكثير من العاملين فى مجال النظرية السياسية والنقدية بأن هذا هو النص الأساسى لما بعد الماركسية، كما يرى بعضهم أن كتاب **الهيمنة** لايزال النص الوحيد لذلك المذهب (جيراس 1987؛ موزيليس 1988). إذ نجد فى هذا النَّصِّ الطُّمُوحَ الذى يوحى به عنوانه، أى الطموح إلى التخلى عن ماركس إلى جانب الاعتراف، فى الوقت نفسه، بأهمية ماركس للعمل على تشكيل خطاب يسارى

راديكالى 'بعد'اختفائه من المسرح. وعلى الرغم من أهمية تلك المقولة وقوة تأثيرها، دون شك، فإن عدد الذين أبدوا استعدادهم للإمساك بزمام 'المشروع' الذى وضعوا خطوطه المُفَصَّلَة لايزال ضئيلًا نسبيًّا. بل إن بعض الذين يشاركون فى 'صلاحياته' العريضة مثل سلاڤوى زيزيك لا يزالون يتجنبون الوصف بمصطلح 'ما بعد الماركسية'، إلا إذا وصفوا به غيرهم (زيزيك 1998)، فالمصطلح وصف يلصقه المرء بغيره (مثلما يلصقه بنفسه) وليس علامة تحدد هويته.

ولكن هذا لم يمنع آخرين مثل ستيوارت سيم من وصف ما بعد الماركسية بأنها 'حركة' فكرية مكتملة النمو، ولها جذورها التى ترجع إلى ظهور الماركسية الغربية، بعد تشعب الماركسية إلى شعبتين فى فترة الثورة الروسية وانهيار 'الدولية الثانية' (سيم 1998: 1؛ 2000). ويُزعم أن ما بعد الماركسية تضم عددًا كبيرًا - وربما غالبية - الذين كانوا يوصفون بأنهم ماركسيون، وإن كانوا من النوع المارق أو الغربى مثل جورج لوكاتش أو أنطونيو جرامشى. وهكذا نستطيع أن ننتقل بسرعة كبيرة من فكرة ما بعد الماركسية باعتبارها تعاونًا بين اثنين من المُنَظِّرين إلى تعريف يصر على أنها 'حركة' كاملة النمو تُوَحِّدُ، بأسلوب ما، بين العديد من الشخصيات الرئيسية فى النظرية النقدية. ومع ذلك فإن كلا المدخلين يتسم بمشاكل واضحة. فأما الأول فيفترض بيسر أكبر مما ينبغى أن المشروع المرتبط بلاكلاو وموف، من حيث شكله وطبيعته، فريد أو يحمل سماتهما الخاصة، ومن ثم فهو يمثل انكسارًا فى النظام 'السوى' للأمور. كما يفترض أن الصفة المستخدمة عنوانًا لا تصح إلا إذا استخدمت بِطَاقَةً للوصف الذاتى، وهو ما يتجاهل أساليب عمل أمثال تلك البطاقات. وقد اشتهر عن ماركس نفسه قوله إنه ليس 'ماركسيًّا'، كأنما كان يستطيع بمثل هذا القول أن يمنع نفسه من الارتباط بالآخرين الذين كان يسعدهم استخدام المصطلح فى وصف أنفسهم. والأقرب إلى الواقعية أن نذكر أن لاكلاو وموف مجرد اثنين من بين عدد كبير من أصحاب النظريات الذين حاولوا - إلى حد ما - أن 'يتجاوزوا' ماركس من خلال إثارة إشكاليات فى عمله والحلول محله.

ولكننا لا نظن، من ناحية أخرى، أنه من المفيد النظر إلى ما بعد الماركسية باعتبارها حركة ترجع إلى العقود الأولى من القرن العشرين، وإن كان هذا يختلف عن الزعم بأن تلك الفترة قد خلت من الأنواع المارقة للماركسية وبعض الذين لم يحققوا صفة الماركسية المعتادة، فالواضح أن الفترة كان فيها هذا وذاك. وأما ما

يترتب على ما ذكرناه فهو أن الإشكالية الخاصة التى تغذو عمل لاكلاو وموف - ألا وهى التشكيك فى صحة الماركسية أو أهميتها باعتبارها ممارسة نظرية وأيديولوچية تعبوية - لم تكن تماثل الإشكالية التى تولى الماركسيون 'الغربيون' بحثها. لم يكن الدافع من وراء لوكاتش وبلوك وجرامشى وغيرهم يتمثل فى رؤيا أو رؤية استنفاد الماركسية، بقدر ما كان يتمثل فى 'نهضتها' أو إزهارها، إن كان لنا أن نستعير ألفاظ لوكاتش نفسها (لوكاتش 1971: تصدير 1967). كان هؤلاء يسعون إلى تطوير الماركسية وزيادة تفصيلاتها، لا إلى أن يُحِلُّوا مَحَلَّها مذهبًا فكريًّا آخر أو موقفًا نظريًّا آخر من لون ما. فهذه هى مشاعر الماركسيين لا مشاعر أصحاب 'ما بعد الماركسية' مهما يكن تعريفنا لها، وهى مشاعر جيل ما بعد عام 1968، لا المشاعر التى أعقبت ذلك التاريخ. ولكن لماذا 1968؟ وما دلالة هذا التاريخ الدال لما نريد تحقيقه من أغراض؟

إن لم تكن فى قولنا إثارة أكبر مما ينبغى قلنا إن عام 1968 يمثل بداية 'النهاية' للماركسية الشرقية والغربية جميعًا. فأما فى الشرق فإن 'ربيع براغ' شهد اندحار الفكرة التى تقول إن الاتحاد السوڤييتى كان يمثل نقطة انطلاق المبادرات المناهضة للرأسمالية والنموذج القائم أمام الطبقات الكادحة فى شتى أرجاء العالم، إذ إن دخول الدبابات السوڤييتية شوارع براغ أرغم من كانوا يتشبثون عبثًا بأسطورة الطريق السوڤييتى إلى الشيوعية على الاعتراف بأن ذلك المنظور غير واقعى إن لم يكن كذبة سافرة. كان 'إصلاح الشيوعية' معقد آمال طبقة المثقفين الغربية الموالية للاتحاد السوڤييتى، وكذلك عدد كبير من اليساريين فى الشرق، وقد تعرض هذا الإصلاح للاختبار وفشل، أو بالأحرى قتلته السلطات السوڤييتية التى ضاقت ذرعًا بالألاعيب التى تجرى حول حدود الكتلة الشيوعية. ولم يكن فى وسع أحد إلا أشد أتباع ستالين صرامة أن يستمسك بأنقاض الآمال والتوقعات الفاشلة فيما يتعلق بالطابع التقدمى للشيوعية السوڤييتية بعد هذا المنعطف. وهكذا فقد أرغم ربيع براغ الناس على إعادة تقييم الطريق السوڤييتى، وإن كانت إعادة التقييم المذكورة قد خلت من الحنين إلى أساليب الانقلابات العسكرية، أو الطلائع، أو النخب، أو الكوادر باعتبارها القوى التى تشق طريق المستقبل أمام الطبقات الكادحة.

كما شهد عام 1968 أيضًا 'أحداث پاريس'، التى وقعت رغم أنف الحزب الشيوعى الفرنسى لا بسببه، بل أُميط اللثام عن كون هذا الحزب جزءًا من المشكلة

التى ينبغى حلها، لا باعتباره الشرارة أو العامل الحفاز للسياسة الثورية. ومرة أخرى تعرضت الماركسية المنظمة لضربة لم يكتب لها أن تُشفى من أهوالها فى أوروبا، إذ تفتتت إلى شتى فصائل الشيوعية الأوروبية، والماوية، والتروتسكية، والستالينية، التى كانت تتوقع فى بعض الأحيان 'إعادة تأسيسها'. وأظهر عام 1968 بصفة أعم وأشمل أن السياسة التقدمية كانت فى 'مكان آخر' يختلف عن الأحزاب الماركسية أو تحت القيادة الماركسية: فكانت 'فى الشوارع'، و'تحت أحجار الطريق المعبد'، وفى الحركات الاجتماعية الجديدة للمذهب النسوى ومذهب الحفاظ على البيئة، أى بدا أنها فى كل مكان باستثناء الحزب، وكان العامل الثورى التقليدى، أى الطبقة العاملة فى الصناعة، قد تحول شكلها أو 'ماتت' أو رفضت مغادرة موقعها وحسب. وأدى ذلك إلى نشوء ما يمكن اعتباره الإشكالية الرئيسية التى تغذو النظرية والتطبيق اليساريَيْن منذ عام 1968. ماذا أو من كان عليه أن يصبح العامل الجديد للتحول الاجتماعى، أو للبحث النقدى بصفة عامة؟ كانت التروتسكية، على الرغم من مروقها، تعتمد على إعادة إيقاظ الوعى الثورى فى الطبقة العاملة، وكانت قد حصرت نفسها فى دائرة من التوقعات التى أدت التطورات منذ الحرب العالمية الثانية إلى الطعن فيها بصورة متزايدة. فلقد نشأت الأزمات، وبرز الانكماش الاقتصادى، والانكماش المقترن بالكساد، والبطالة، على أية حال. ولمْ يَبْدُ أنَّ أيًّا من هذه الظواهر يستطيع إغراء الطبقة العاملة فى البلدان الصناعية المتقدمة بالتخلى عن آمال الإصلاح التى تشترك فى الترويج لها الأحزاب الديموقراطية الاشتراكية والنقابات العمالية. وكان الأسوأ من ذلك أن تأثير التطورات فى مجال الإعلان عن السلع وتسويقها كان من العوامل التى أدت فيما يبدو إلى تثبيط الإحساس بوجود بدائل ناجحة للرأسمالية المتقدمة، وهو ما اشتكى منه صف طويل من النقاد مثل هربرت ماركوزى ودانيل بل (بل 1960؛ ماركوزى 1964). من أين إذن كان للعامل الثورى الجديد أو المناهض للرأسمالية أن ينطلق؟

كانت 'ما بعد الماركسية' تمثل استجابة لهذه الأزمات. كانت بوضوح وجلاء خلفية 'مشروع' لاكلاو وموف، مثلما كانت مهادًا لمداخل منوعة، وشتى التجديدات النظرية والاستراتيـچيات، وهى التى كانت تشارك جميعًا فى الرغبة المشتركة المذكورة 'لتجاوز' الماركسية والشيوعية السوڤييتية. ومن ثم ففى حدود أغراض هذا الكتاب، يعتبر عام 1968 المركز الذى دارت حوله المناقشة. ولكننا حتى إذا قبلنا

مشروعية اعتبار 1968 نقطة انطلاق للتفكير فى الموضوع، فإن ذلك لا يجيب على سؤالنا عن ماهية ما بعد الماركسية، وما الروح التى تغذوها، وما معالمها أو خصائصها الرئيسية، مفترضين فى أثناء إجابتنا عن هذه الأسئلة أن للمصطلح دلالات تتجاوز لاكلاو وموف. فكيف نبدأ؟

نظرًا لطبيعة هذا الكتاب، وهو الذى يرمى إلى تقديم الموضوع إلى الطلاب وإلى القراء المهتمين به، قررنا إرجاء مهمة تقديم تعريف افتتاحى لما 'بعد الماركسية' ولو كان تعريفًا قائمًا على الحدس وحسب، وفضلنا استخدام معايير 'لحظة' 1968 مرشدًا يهدينا إلى اختيار المفكرين الذين سوف نفحص عملهم (مرى وشولر 1988). ومن الواضح أننا أدرجنا لاكلاو وموف ما دام يسعدهما أن يطلقا على مشروعهما صفة 'ما بعد الماركسية'. ولكن الأمور تعقدت بعد ذلك، بسبب معارضة كبار المفكرين والمُنَظِّرين لاستخدام السابقة 'ما بعد' بصفة عامة، ومصطلح 'ما بعد الماركسية' بصفة خاصة. ويَنْصَبُّ اهتمامنا على الذين أكدوا فى يوم من الأيام وجود أزمة فى 'الماركسية'، وأن الماركسية المعهودة قد انهارت، وهو ما أدى بدوره إلى ضرورة إعادة التفكير فى عمل ماركس وتركته من أجل إعادة تشكيل البحث النقدى، وباعتبار ذلك ردًا سياسيًا على الرأسمالية المتقدمة. ومن هذه الزاوية افترضنا أن 'ما بعد الماركسية'، مهما يكن التعريف النهائى لها، تتضمن عنصرًا أساسيًا ألا وهو فكرة البقاء فى فلك الإشكالية الماركسية، حتى فى إطار التَّنَصُّلِ من الماركسية، باعتبارها أساسًا لتجديد البحث النقدى. وينصبُّ اهتمامنا كذلك على الذين حافظوا على اقترابهم من فكر ماركس أثناء دورانهم فى أفلاكهم، لا على الذين انطلقوا فى أعماق الفضاء تاركين الماركسية من ورائهم ذَيْلًا مثل الذيل المضئ للمُذَنَّبِ. ونستطيع صياغة القضية بأسلوب آخر مستعيرين وصف الفيلسوف ڤتجنشتاين للتشابه بين دلالات الألفاظ فنقول إننا مهتمون برصد "التشابه بين أفراد الأسرة الواحدة"، فيما يبدو من تشابه بين المفكرين والمنظرين الذين، لولا هذا التشابه، ما بدا أنهم يشتركون فى أى شىء من حيث تقاليد التنظير التى ينتمون إليها، أو من حيث البلد الأصلى لكل منهم، أو من حيث توجهاتهم المختلفة. ويتفاوت هؤلاء المفكرون بطبيعة الحال فى مدى اقترابهم من ماركس. فالبعض يمكن وصفهم بأنهم ينتمون انتماءً 'قويًا' إلى ما بعد الماركسية، بمعنى أنهم يريدون أن يرى الناس أو يتصوروا أنهم يعملون فى إطار الإشكالية الماركسية، والبعض ينتمون انتماء 'ضعيفًا' إلى ما بعد الماركسية بمعنى أنهم

يدركون واعين أنهم يعملون ضد الماركسية المعهودة، مهما يكن تعريفها. وأما الموضوع الذى يضفى الوحدة على ما بعد الماركسية، على الرغم من كل هذه الفوارق، فهو الفكرة التى تقول إنها تمثل طعنًا مباشرًا فى 'الصحة التقليدية' للمذهب، وهو ما يختلف عن محاولة تشذيبه أو شحذه.

ونحن فى تأكيدنا لمثل هذه المهمة نشكك فى الوقت نفسه فى الزعم المطروح عاليه، مثل القول بأن ما بعد الماركسية يمكن تعريفها باعتبارها 'حركة'، سواء كانت فكرية أو سياسية، إذ يبدو لنا أن ذلك من شأنه توسيع القضية من جانب لا يستهان به وهو الجانب 'السياسى'. ولسنا نناقش هنا عملًا ذا صلة 'عضوية' بضروب النضال الاجتماعى، كالصلة التى تربط لينين بالديموقراطية الاشتراكية الروسية أو تربط جرامشى بالحزب الشيوعى الإيطالى. فالواقع أن إحدى خصائص فكر ما بعد الماركسية هى ابتعاده، عمدًا أو عَرَضًا، عن النضال الفعلى للأحزاب والحركات والمجموعات الاجتماعية، فنحن نرى أن 'ما بعد الماركسية'، مع بعض الاستثناءات البارزة، 'ممارسة' فكرية وأكاديمية، لا ممارسة ثورية. كما إننا لا نزعم أن 'ما بعد الماركسية' مذهب 'أيديولوجـى'، سواء اعتبرناه رؤية موحدة أو مجموعة من العقائد الخاصة بأصل المجتمع الحديث ومصيره المحتمل، أو اعتبرناه تراثًا فكريًا يرتبط فيه أعلامه بروابط واضحة من الانتساب أو التعاطف أو الإخصاب المتبادل. إذ إن 'الروابط' القائمة بين الأعلام الذين ندرسهم هنا أبعد من أن تكون ملموسة على النحو المذكور، وهى أشد مراوغة وأصعب فى الرصد مما يمكن أن تسمح به أى من هذه الأقوال. ولكننا نعتقد، من ناحية أخرى، أن بينها أوجه شبه نظرية أو ذات طابع سياسى ذى دلالة، وهى دلالة تكفى على الأقل لإيضاح ذلك التعبير - 'ما بعد الماركسية' - وإلا ظل غامضًا مبهمًا.

وكما سوف نرى، توجد ضروب بالغة التنوع مما ندعوه 'ما بعد الماركسية' ولكنها تتميز جميعًا بالإيمان باستحالة 'العودة' ببساطة إلى ماركس. والفرضية التى يقوم عليها عمل كل هؤلاء الأعلام هى وجود إشكالية عميقة، بصورة من الصور، فى فكر ماركس، وفى مزاعم الماركسية بأنها النظرية المثلى للتحرر البشرى، إذ إن مفاهيمها التحررية أدت إلى إدراج إشكاليات فى بعض المفاهيم الماركسية الجوهرية التى يمكن صوغها فى بنود موجزة على النحو التالى:

- **نظرية التاريخ عند ماركس:** يرى أصحاب ما بعد الماركسية - صراحة أو ضمنًا

– أن نظرة ماركس للعملية التاريخية تُعتبر غَائِيَّةً تاريخيةً (أى التاريخ باعتباره هدفًا) أو 'قصة عظمى' (ليوتار). وهذا مدخل يثبت، فيما يبدو، أن 'التاريخ' يقف إلى جانب الطبقة العاملة، ويوضح بالأدلة أن الرأسمالية سوف تسقط آخر الأمر، ويوحد ما بين 'حقائق' التطور التاريخى وبين قيم المجتمع الشيوعى 'الصالح'. وهم يشككون فى الشرح الماركسى للتاريخ، الذى يقول بالصراع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، بحيث تتحكم القاعدة الاقتصادية فى 'البنية الفوقية' سياسيًّا وقانونيًّا وأيديولوچيًّا وثقافيًّا.

- **وصف ماركس للعامل الثورى:** يرى أصحاب ما بعد الماركسية المدخل السابق باعتباره شكلًا من أشكال الحتمية التاريخية التى تصر على مركزية الحزب، باعتباره نقطة انطلاق جميع صور المقاومة للرأسمالية. وهى تصور الحزب باعتباره مستودعًا من نوع ما للمعارف النظرية وهكذا تقلل من قيمة أى عامل آخر ما دام يمكن أن يقع فريسة للدوافع 'التلقائية' وغير القائمة على التعليم.

- **وصف ماركس للأخلاق:** ويرتبط بالحتمية المذكورة إنكار أهمية العامل الإنسانى والعمد الأخلاقى. ولا يقدم ماركس، فى أحسن أحواله، إلا نظرة ضيقة بولغ فى طابعها العقلانى للدوافع البشرية. ويفترض الماركسيون أن العمال سوف يتحدون حتمًا للتغلب على الاستغلال الرأسمالى، نتيجة لزيادة بؤسهم المادى (انظر بصفة خاصة **المانيفستو الشيوعى**). وعلى عكس ذلك، يؤكد أصحاب ما بعد الماركسية أن البشر (ذكورًا وإناثًا) تحركهم مشاعر متعددة، عن وعى ومن دون وعى.

- **الماركسية والوضعية:** تقوم الماركسية على منهجية وضعية وتضع المعرفة العلمية فى موضع أعلى من جميع أشكال المعارف، وهى التى تتراوح ما بين الأخلاق وعلم الجمال 'والخبرة'. وهى تفضل الحزب الشيوعى ذا 'المعرفة' باعتباره القوة التقدمية الأولى (الطبقة العاملة) فى التاريخ، وتفضل أخيرًا ضروب نضال العمال (الذين كثيرًا ما يكونون ذكورًا) على الصور الأخرى للنضال ضد القهر والاستغلال. وذلك لأنها تفضل العمل 'الإنتاجى' الرأسمالى على جميع أنواع العمل الأخرى (مثل الذى يقوم على التكاثر) كما أنها تولى الأولوية لنوع معين من الهوية (الطبقة) على أنواع الهوية الأخرى التى كثيرًا ما تعتبر أشكالًا

’للوعى الزائف‘. أى إن صور النضال من أجل الهوية والذاتية تعتبر جميعًا ’ثانوية‘، ومستقاة من النضال الرئيسى: أى نضال ’العمال‘.

- **الطليعية والمثقفون**: رَأْىُ ماركس فى دور المفكرين الراديكاليين فى العملية التحررية غير حاسم، إذ يقول بوضوح إن الحزب لا يمكن أن ينفصل عن النضال العام للإطاحة بالرأسمالية، ولكنه يفترض أيضًا أن الحزب، وهو ما يعنى المفكرين أيضًا، هو الذى يحدد ’مسار الزحف‘ وقد أظهر الماركسيون ميلهم إلى وضع أنفسهم فى مركز الكون التحررى، واتسموا بالسلطوية العميقة عندما وصلوا إلى الحكم.
- **مشكلة الديموقراطية**: مهما يكن الكلام الذى أورده **المانيفستو الشيوعى** عن "النصر فى معركة الديموقراطية"، فإن الممارسة السياسية الماركسية لم تزد عن التشدق بمثل هذا الأمل. كيف يمكن للنظرية التحررية أن تصبح ديموقراطية حقًّا وتتسع للاختلافات فى القيم والهويات؟ كيف يمكننا أن نثق بصفة خاصة أن مستقبلنا الشيوعى يتمتع فعلًا بالديموقراطية والانفتاح والجماعية؟ لم تكن الأدلة المستقاة من الممارسة الماركسية تدعو إلى التفاؤل فى هذا الصدد، وقد أولى أصحاب ما بعد الماركسية اهتمامًا كبيرًا، بطبيعة الحال، إلى نقائص "الاشتراكية الموجودة فعلًا" من هذه الناحية.

وكما سوف نرى، تعرضت عناصر أخرى فى المدخل الماركسى للطعن فيها، ولكن أهم ما فى الأمر هو أن أصحاب ما بعد الماركسية لم يكونوا على استعداد للبحث عن ردود ماركسية. ولم تكن أسباب حالات الطعن المذكور تقتصر على الأسباب السياسية ’الموضوعية‘، مثل عجز الاتحاد السوڤييتى عن تحقيق وعوده، أو عزوف الطبقة العاملة فى الغرب عن إظهار أية بوادر واضحة للوعى الثورى، أو باعتبارها نتيجة لظهور الحركات الاشتراكية الجديدة، بل إنها نشأت أيضًا من تطورات فكرية مهمة، وخصوصًا ما أصبح يعرف باسم ’ما بعد البنيوية‘ بتركيزها على الدور المنوط بالاختلاف، والمراوغة واللاوعى. وكان التركيز هنا يَنْصَبُّ على قضايا المعنى والذاتية والعالم الرمزى، والعلاقة الإشكالية بين اللغة وتمثيل الذاتية. وكان ذلك أبعد ما يكون عن الاهتمامات الماركسية الكلاسيكية بشروح العالم الموضوعى والاجتماعى والمادى.

ولا يمس ذلك كله مسألة الاختيار. من الذى يستحق أن يوصف بأنه ’بعد ماركس‘ وفق قراءتنا للمصطلح بالحد الأدنى لدلالته؟ والحذر هنا مطلوب أيضًا، فلم

نكن نرمى فى هذا الكتاب إلى الشمول، ولكننا كنا نسترشد فى اختيارنا بالرغبة فى استنباط الدلالات المضمرة على الأزمة التى تخاطبها 'ما بعد الماركسية'. وبين المختارين بعض المُنَظِّرينَ الذين يبدو أن إنتاجهم كله جدير بالتغطية، وقد لا نجد فى حالات أخرى غير مداخلة واحدة أو مجموعة من المقالات التى تتصل، فيما يبدو، اتصالاً ما بالشواغل التى نُفَصِّلُ فيها القول هنا. ونحن نبدأ بعدد من الأعلام المرتبطين ارتباطًا وثيقًا بأحداث 1968 وبانتفاضة پاريس خصوصًا، ومن بينهم كورنيليوس كاستورياديس، وچان-فرانسوا ليوتار، والشريكان فى الكتابة 'ديلوز وجواتارى'.

وكان كاستورياديس يرتبط ارتباطًا وثيق العرى بجماعة **الاشتراكية أو الهمجية** التى وضعت تحليلًا جديدًا للرأسمالية والشيوعية السوڤييتية وفق منهج ما بعد تروتسكى. وكان من أعضاء الجماعة الآخرين ليوتار وكلود لوفور، وقد وضع كل منهما صيغًا مهمة وخاصة بهما لما بعد الماركسية. أما كاستورياديس فقد وضع دراسة للماركسية ينتقدها فيها نقدًا ضاريًا من جميع أبعادها، لكنه ظل يتشبث بموقفه السياسى الراديكالى المتشدد. والواقع أنه لم يكن يرى أن الماركسية راديكالية إلى الحد الكافى، ما دامت مقترنة بالصورة السلطوية التى تجاوزها الزمن لقدرة الأفراد العاديين على ابتكار أو وضع أشكال معينة من الإدارة الذاتية أو احتمال حدوث ذلك، قائلًا إن الماركسية مازالت أبوية وبيروقراطية فى استجابتها للعمل الثورى العضوى، ومن ثم فلابد من محاربتها للحفاظ على حياة الآمال والطاقات الراديكالية. وتمثل ما بعد الماركسية عند كاستورياديس تحديًا متينًا للماركسية ذاتها، إذ يقول إن البلشفيين حَطُّوا من قدرها إلى الحد الذى أصبحت فيه عقبة تعوق ابتكار أشكال راديكالية حقًّا للممارسة السياسية. وكانت قوة كاستورياديس تتجلى فى المقالات الجدلية، وكان يكتب بعضها بأسماء مستعارة، ولكنه كتب عددًا من الكتابات الطويلة التى تشهد على القوة الكاملة لبحوثه النقدية ومن بينها كتاب **التأسيس الخيالى للمجتمع** وهو الذى يشكل عماد التحليل الذى نقدمه هنا (انظر كاستورياديس 1978).

وننظر فى الفصل الثانى فى العمل الذى قام به چيل ديلوز وفيليكس جواتارى، اللذان وضعا كتاب **الرأسمالية والشيزوفرينيا** فى مجلدين وهو الذى يمكن اعتباره أهم مداخلة نظرية خرجت من 1968 (ديلوز وجواتارى 1984، 1988). ومن

الغريب أن ديلوز وجواتارى كانا يصران على امتداد حياتهما العملية كلها على أنهما 'ماركسيان' (ثوبيرن 2003: 1-4) ولكننا حتى إذا ألقينا على هذه الماركسية نظرة عابرة فسوف نرى أنها ليست الماركسية التى يعترف كثير من الماركسيين بها أو يتعاطفون معها.فإن عمل هذين يمثل مزيجًا مركبًا من اتجاهات وتيارات مختلفة، من مذهب الحيوية [وجود قوة حيوية مستقلة فى كل حى] والوجودية، إلى نظرية الهيولى والتحليل النفسى. وربما نستطيع أن نصيب قدرًا أكبر من الدقة فى الصياغة إذا قلنا إنهما وضعا مدخلًا تركيبيًّا بالغ الأصالة، مستقىً من شتى التقاليد والأنواع النظرية، والفنون الإبداعية، إلى جانب عمل ماركس نفسه. ومن أسباب إدراجهما فى هذا الكتاب أن عملهما، على مستوى معين، يعتبر ترجمة حرفية - بوضوح وجلاء - لما بعد الماركسية، ما دام يستبقى عنصرًا ماركسيًّا، حتى إذا اقتصر على المبدأ الكامن الذى يغذوه، ألا وهو النقد التفصيلى للرأسمالية فى جميع صورها وتجلياتها. ولكن عملهما يستبعد، بوضوح أيضًا، نوعًا معينًا من الماركسية، وهى ماركسية كثير من الماركسيين الذين انتقداهم، والتى يمكن وصفها بأنها المذهب التقليدى الذى أُحكم إغلاقه وأصبح محصنًا ضد النقد أو التطوير أو التنقيح. والنتيجة النهائية هنا، كما هى فى حالة كاستورياديس، أن مدخلهما يختلف اختلافات ملموسة عن النظرية السياسية عند لينين وأتباعه، ويسعى إلى وضع المخيلة والرغبة فى خدمة نظرية سياسية تحررية. ومن النقاط المشتركة هنا الطعن فى الماركسية باعتبارها مذهبًا محافظًا أو متزمتًا. أى إن ديلوز وجواتارى كانا يدركان، مثل كاستورياديس، ضرورة 'اختراق' الماركسية، أو بالأحرى ماركسية الحزب أو الطليعة التى عَيَّنَتْ نفسها بنفسها للبحث عن راديكالية مباشرة أو ثابتة، وهى التى كان يخاطبها جيل سابق من الفوضويين.

وننظر فى الفصل الثالث فى عمل ليوتار، وربما يكون أشد من عانى من سوء الشهرة من بين أُصحاب ما يسمى 'ما بعد الحداثة'، وقد هاجمه ديلوز وجواتارى، من بين من هاجماهم. وربما تكون أهمية ليوتار الفلسفية والنظرية أكبر من أهميته السياسية. فلقد كان ليوتار هو الذى وضع أحد الأفكار الأساسية الداعمة لمفهوم 'لحظة' ما بعد الحداثة، وهى بدورها أحد العناصر الرئيسية فى ما بعد الماركسية. وتقول هذه الفكرة إن الماركسية تعتبر "ميتاقصة" ومعنى المصطلح هو الرواية الشاملة أو الوصف 'الشمولى' لطبيعة العملية التاريخية، ومن ثم فإنها

فلسفة 'تستبعد' الدوافع الإنسانية الطارئة المتغيرة والمسؤولية الإنسانية. وكان ليوتار، فى أعماله الأخيرة، يدعو إلى نظرية سياسية تتجنب ما أصبح يشير إليه بتعبير 'الاختلاف الأصيل'، وكان يعنى به أية مواجهة لا تترك للمرء بديلًا عن قبول 'التعالى' من جانب النظام، أو تعالى الكيان الشامل الذى نشأ النظام منه. (ليوتار 1988). وكان ليوتار يرى فى نقطة الانطلاق المذكورة روحًا ثورية غلابة واحتقارًا يكاد يكون فجًّا للقيام بعمل حاضر ومباشر لتحسين الواقع الراهن والارتقاء به. وفى إطار نظرته لم يكن ذلك يمثل تصالحًا مع الرأسمالية الليبرالية بقدر ما كان يمثل اعترافًا بالأخطار الكامنة فى الحاجة إلى جعل الصورة الكلية 'جذابة للعين'. لم يكن ينكر المشاكل الكثيرة التى تواجه نظام الرعاية الاجتماعية، ولكنه كان يعتبره أفضل من النتائج المحتملة للرومانسية الثورية.

وهكذا نصل فى الفصل الرابع إلى "ما بعد ماركسية" البَعْد ماركسييْن، لاكلاو وموف، ونجد أن ما بعد الماركسية عندهما قد بُنِيَتْ من تركة لويس ألتوسير، وكذلك سارتر، الذى ربما يكون الاسم المهيمن على المسرح الماركسى فى فرنسا فى الستينيات. وكان ألتوسير بدوره قد تأثر تأثرًا شديدًا بعمل جاك لاكان، أحد المفسرين الأساسيين للتحليل النفسى الفرويدى. كان مدخل 'لاكان - ألتوسير' مثلًا يختلف عما جاء به ديلوز وجواتارى من نظريات عن التدفق والوفرة، فى تأكيده لأهمية عنصر 'النقص' و'العداء' باعتباره من عناصر تشكيل الواقع الاجتماعى بل وحال الإنسان ذاته (ستاڤراكاكيس 1999: الفصل الأول). وعلى غرار ذلك نجد أن مدخل لاكلاو وموف يضع عامل 'النقص' فى قلب النظرية السياسية، وخصوصًا عدم جدوى مشروع التوحيد بين الذات والموضوع، وبين اللغة والعالم فى لحظة عامة أو شاملة من التعالى. ومن هذه الزاوية فإن كل شىء 'عالمى' مثار خلاف دائم؛ والمهم هو أن يتخذ الخلاف شكلًا راديكاليًّا يتيح للرؤى والهويات المختلفة أن تشارك فى إقامة إطار أشد اتساعًا مما تسمح به الرؤية ذات الحدود الضيقة للحياة السياسية فى ظل الرأسمالية الليبرالية.

وفى الفصل التالى ننظر فى إحدى المناظرات الرئيسية فى الفترة التالية لعام 1968. وهى التى دارت فيما بين المذاهب النسوية وفى داخل كل منها أيضًا، وكان بعضها ماركسيًّا أو اشتراكيًّا، والبعض الآخر يقل فيه إلى حد بعيد وضوح تأثير عمل ماركس. وكما نقول فى ذلك الفصل، وجدنا أن العلاقة بين الماركسية والنسوية (النظرية

النسوية) تتسم أحيانًا بأنها مثل الزواج ولو لم يكن من النوع 'السعيد'. فكل منهما يمثل بحوثًا نقدية راديكالية للرأسمالية الليبرالية، واستطاع كل منهما حشد حركات اجتماعية تؤيد رؤى مختلفة لإعادة خلق العالم باسم التحرر الإنسانى. وأما عنصر ما بعد الماركسية فقد قدمه الذين يعتقدون أن كليهما يتضمن عناصر استجابة مشتركة للأزمة المعاصرة فى الماركسية والنظرية النسوية معًا. إذ إن إدراك الافتقار إلى موقف 'حقيقى' - من النواحى المعرفية والفلسفية والسياسية - إزاء حالة قهر المرأة قد أدى إلى انتشار المذاهب النسوية الراديكالية من النوع المنتمى لما بعد الماركسية، مثل شتى ضروب مذهب 'الموقف' النسوى، ومذاهب 'نسويات المقاومة'، و'النسويات المادية'. وكان هدفنا فى هذا الفصل أن نعرض هذه الاستجابات المختلفة، وأن نقترح السبل الكفيلة بتمكين شكل البحث النقدى 'البعد الماركسى' الناشىء من أن يكون مثمرًا من حيث وضع بحوث نقدية نسوية.

ففى الوقت الذى كان لاكلاو وموف يعملان فيه على صوغ 'ما بعد الماركسية' الخاصة بهما، كانت أجنيس هيلر تعمل على صوغ موقف مماثل من عدة جوانب، خصوصًا من حيث ما يستند إليه هذا الموقف من بحث نقدى فى الماركسية ومبادئها السياسية. ولكن هيلر دخلت من خلفية ماركسية **إنسانية**، خلافًا للموقف **المعادى للمذهب الإنسانى** الذى انطلق منه ألتوسير وأتباعه (تورمى 2001؛ المقدمة). كما إن البحث النقدى الذى أنجزته هيلر كان قريب الصلة ببعض الحجج التى وضع كاستورياديس وليوتار خطوطها العريضة. وكانت النظرية السياسية عند هيلر تشبه فى نشأتها نظرية كاستورياديس، إذ كانت مستقاة من خبرتها بالانتفاضة المجرية عام 1956 وهى التى شاركت فيها شخصيًّا: وكان معنى هذا وضع نظرية سياسية تقوم على الإدارة الذاتية، والمجالس، والديموقراطية المباشرة. ومع ذلك، فإن إيمانها بفضائل توسيع الممارسة الديموقراطية حتى تشمل جميع جوانب الحياة لم يكتب له أن يظل قائمًا بعد خبرتها فى العيش فى ظل ديموقراطية موجودة فعلًا (إذ هاجرت هيلر من المجر إلى أستراليا فى عام 1976). والواقع أن أحد جوانب "الشكل السياسى لما بعد الحداثة" وهو الذى سجلته تسجيلًا مُوَثَّقًا، كان يتمثل فى زيادة التشاؤم فيما يتعلق بآفاق تعالى الحداثة والرأسمالية الليبرالية من خلال الإدارة الذاتية الديموقراطية. ولكنها، مثل ليوتار، كانت قد وطنت نفسها باطراد لقبول الانفتاح والقدرة على التغير وفق الظروف، وهو ما كانت تشهده فى الديموقراطية الليبرالية. وقد أدى هذا

بدوره إلى القول بعدم وجود عقائد أو مبادئ أساسية تحول دون تشكيل المجتمع وإعادة تركيبه وفق الخطوط التى يمليها المواطنون الذى يعملون فى سياق المداولات الديموقراطية والحرية السياسية. وكان ذلك بطبيعة الحال يبتعد بعدًا شاسعًا عن نموذج الانتفاضة المجرية. ولكن هيلر كانت تقصد الطاقة الطويلة الأجل للديموقراطية على التكيف والتغير وفقًا للأزمنة المختلفة. وكانت الديموقراطية قد أصبحت فعليا 'ديموقراطية راديكالية'، وعلى مر الأيام أصبحت أساس تعميم قيم العدل والمساواة التى كان الماركسيون أنفسهم يعلون من شأنها.

وكانت هيلر قد تأثرت فى أعمالها الأولى بالفيلسوف هابرماس، الذى ننظر فى بعض أعماله فى الفصل السابع. ومن النادر أن يوصف هابرماس بأنه 'بعد ماركسى'، ولكننا نشير من جديد إلى الصورة التى رسمناها لما بعد الماركسية باعتبارها فلكًا يدور فيه عمل المُنَظِّرِ لا باعتبارها نظرية 'صحيحة' جديدة أو مدرسة جديدة يلتحق بها المُنَظِّرُون. فنحن نعرف أن هابرماس من أعظم المفكزين فى العقود الأربعة الماضية، ويمكننا أن ننظر إلى مجمل إنتاجه باعتباره تأملات فى أهمية عمل ماركس وإمكان الإفادة منه. بل إن هابرماس نفسه قد نظر إلى مساهمته الخاصة باعتبارها محاولة لبث الحياة من جديد فى المادية التاريخية. ولم يكن عمله يمثل ثورة على الفكر السائد بقدر ما كان ابتكاريًّا وتجريبيًّا. وكانت علاقته بماركس تشبه علاقة التلميذ الصبور الذى يُخْرِجُ المفاهيم والمواقف من أطرها فيعيد تشكيلها بالأساليب التى كان يطمح إلى تحسينها للأصل. ولكن إلى حد ما وحسب. ففى أعماله الأخيرة نجد أن هابرماس أيضًا قد 'تخلى' عن ماركس، بوضوح، واختار موقفًا يمكننا أن نصفه وصفًا له مغزاه الصادق وهو أنه 'بعد ماركسى'. وقد ارتبط هذا بدفاعه عن الاتجاه التأسيسى أى وضع شكل سياسى يحترم إنشاء مجال عام ويبنى عليه، وهو ما كان يومًا ما موضوعًا لأحد أعماله المبكرة. ويبين هذا درجة انشغال كبرى بما بعد الماركسية. وتقول الحجة هنا إن ماركس لم يكن يولى طبيعة المجال العام ما يحتاجه من الفكر، بل إنه جعل له مرتبة أدنى حين خص المجتمع المدنى به، ومن ثم فكان ينظر إليه باعتباره شيئًا ينبغى تجاوزه لا إدراجه فى تفكيره حول الإمكانيات المستقبلية. وهكذا فإن مساهمة هابرماس تتخذ صورة إعادة التفكير فى تركة النظرية الديموقراطية، وهى التى يرى الكثير من هؤلاء الأعلام أنها تمثل بُعدًا أساسيًّا مفقودًا فى فكر ماركس.

وآخر الأعلام الذين نناقشهم چاك دريدا. وقد اشتهر دريدا بوضعه الملامح الأساسية للمدرسة التفكيكية و'ما بعد البنيوية'، استجابة للأزمة فى 'العلوم الإنسانية' فى أواخر الستينيات. وإذا كان الرأى الشائع عن دريدًا يراه فيلسوفًا ومُنَظِّرًا أدبيًا، فإنه قد قدم مداخلة مذهلة فى المناظرات الدائرة حول مستقبل النظرية الراديكالية فى كتابه **أشباح ماركس**، وهو كتاب عميق الفكر يجهد قارئه ويتسم بطاقة جبارة وإبداع أصيل، ويعلن أن دريدا من كبار مُنَظِّرى ما بعد الماركسية، أى باعتباره على استعداد للإعلان عن أهمية ماركس حتى وهو يُكَيِّفُ مذهبه ويصوغه صياغة جديدة باسم 'الدولية الجديدة'، وهو الاسم الذى أطلقه على وسيلته المنشودة للسياسة التحررية. ولم يكن إسهام دريدا أساسيًا بسبب ما أعلنه وحسب - أى استمرار أهمية ماركس - ولكن أيضًا بسبب ما أنذر به، فيما يبدو، أى ظهور حركة مناهضة للرأسمالية وانتشارها بصورة شبه شبحية، وربما كانت من ضرب 'ما بعد الماركسية'. فعلى مستوى معين تنبأ دريدا بالإشكاليات الأساسية للقرن الجديد، أى كيف نحافظ على حياة روح ماركس من دون الخضوع إما للحنين إلى الزمن المفقود أو إلى سلبية الموقف الذى يصر على انتظار عودة الشبح، أى إن علينا أن نعيش مع ماركس ومن دون ماركس، أو قل إن علينا أن نعيش مع روح ماركس ومن أجلها، وذلك موقف ينتمى بقوة إلى ما بعد الماركسية، كما سوف نرى (دريدا 1994).

ولم يبق لنا بعد هذا كله إلا أن نؤكد مرة أخرى أن الذى نقدمه ليس ولا يمكن أن يكون وصفًا نهائيًا أو قاطعًا لفكر ما بعد الماركسية. فمثل هذا الهدف من شأنه، كما ذكرنا عاليه، أن يشوه ما نراه حقيقة ما بعد الماركسية: أى كونها نسقًا منتشرًا ومتفرقًا من الأفكار والوصفات والانتقادات المتداخلة وذات العلاقات المتشابكة، كما إن من شأنه تقويض دلالة تمتع كل من هؤلاء المفكرين بإسهامه الأصيل الخاص. ولهذا السبب فضلنا أن نجعل كل فصل من فصول الكتاب مستقلًا إلى حد كبير، إذ أدركنا وجود كثير من القراء الذين قد يقل اهتمامهم بقصة ما بعد الماركسية عن اهتمامهم بالإسهام الخاص الذى قدمه أى مفكر منهم فى إطار بحوثهم النقدية الخاصة. ونحن ندرك أيضًا وجود الكثير من المفكرين والمنظرين الذين كان يمكن إدراجهم فى هذا الكتاب ولكنهم لم يدرجوا لأسباب شتى. والواقع أننا نستطيع تأليف كتاب بديل عن "ما بعد الماركسية" يضم أمثال أندريه جورز، وچان بودريار،

وسلاڤوى زيزيك، وكلود لوفور، وضروبًا منوعة خضراء من 'ما بعد الماركسية' (چون بيلامى-فوستر، وچيمز أوكونور) وعددًا من أشباه الماركسيين المارقين (مثل فريدريك چيمسون، وديڤيد هارڤى، وإلين مايكسنز وود). فأمثال هؤلاء الأعلام يمكن فحص مذاهبهم بطرائق شبيهة بطرائق فحصنا لأعلام هذا الكتاب أى باعتبارهم منظرين ظلوا يدورون فى فلك الماركسية وأسلوب البحث النقدى الذى تمثله. ولكننا نأمل على أية حال أن القارئ سوف يرى الروابط القائمة بين المفكرين الذين - لولا هذه الروابط - ما ظن أحد أنهم ينتمون إلى 'الساحة' النظرية أو السياسية نفسها، ومن ثم فقد ينتقل القارئ (إذا دعت الضرورة) إلى اكتشاف هؤلاء المنظرين الآخرين بنفسه.

ونود أخيرًا أن نضيف - وربما تكون فى ذلك مفارقة - أن أية مناقشة لطبيعة ما بعد الماركسية ومعناها سوف تساعدنا على تأكيد نقطة واضحة، (وإن كان يمكن تجاهلها فى مناقشات الأعلام الشائعة) ألا وهى أن عمل ماركس نفسه يحظى بالتأكيد على مستوى معين - ولو كان مستوى 'الشبح' - من جانب أصحاب ما بعد الماركسية، وإن لم يكن من جانب البحث النقدى القائم على فكرة 'ما بعد كذا' بصفة عامة. وضرورة التنصل من ماركس أو 'تجاوزه' تعنى فى الوقت نفسه ضرورة **إعادة قراءة** ماركس، و**مراجعة فكر** ماركس، ومواصلة تداول التساؤل عن أهمية ماركس لنا، نحن سكان العالم الذى لايزال - وفقًا للمدافعين عنه ومنتقديه على حد سواء - عالمًا لا جدال فى رأسماليته الظافرة. وما دامت الرأسمالية قائمة فسوف تظل الحاجة، فى رأينا، قائمة إلى إعادة قراءة أعظم مُنَظِّرٍ للرأسمالية ولما يمكن أن يكون 'بعد' الرأسمالية. ومن هذه الزاوية لا نرى أن ظهور ما بعد الماركسية يعنى 'موت' الماركسية أو 'نهايتها'. فالواقع أبعد ما يكون عن ذلك: فكما يبدو واضحًا، لا نزال - على مستوى معين - نعيش فى 'زمن' ماركس. والتحدى الذى تواجهه ما بعد الماركسية يماثل التحدى الذى يواجهه أى تيار فكرى راديكالى، أى أن يبين أن التعديلات والمراجعات والبحوث النقدية التى يتيحها ترتقى بتقييم ماركس للرأسمالية وأشكال النضال والمعارضة والمقاومة التى يمكن حشدها ضد الرأسمالية.

الفصل الأول

كورنيليوس كاستورياديس: الحمم البركانية والماركسية

وصلنا إلى مرحلة تحتم علينا الاختيار بين أن نظل ماركسيين وبين أن نظل ثوريين، بين الإخلاص لمذهب توقف منذ مدة طويلة عن حفزنا على التأمل أو العمل، وبين الإخلاص لمشروع التغيير الجذرى للمجتمع، وهو الذى يُلْزِمُنا أولا أن نفهم ما نريد تغييره، وأن نحدد العنصر الموجود فى هذا المجتمع وهو الذى يتحداه حقًا ويكافح ضد استمراره بشكله الراهن.

(كاستورياديس، 1987، 14)

كان من الممكن أن يشعر كورنيليوس كاستورياديس بالفزع من وصفه بما بعد الماركسية مهما يكن تعريفنا للمصطلح، إذ أوضح فى عدد من المقالات التى كتبها فى أواخر حياته أن الأخذ بنظرية 'ما بعد' أى شيء يعنى الاستسلام واليأس والعجز (كاستورياديس 1997: 32 وما بعدها). فذلك يعنى قبول الواقع، ومناحى قصور المخيلة النقدية، والاستسلام فى وجه قوى أيديولوچية فائقة. ولكن كاستورياديس كان، على العكس من ذلك، مكافحًا ذا أسلوب خاص به، من زاوية طبعه، ومن الزاوية النظرية، وأساسًا من الزاوية السياسية، وكان معنى هذا بدوره عداءه للأفكار المتواطئة مع استمرار نظام المراتب والتبعية، سواء كان ذلك فى ظل الرأسماليين أو

الشيوعيين. ومع ذلك فأمامنا زاوية مهمة نرى منها مشاركة كاستورياديس فى الفرضية الأساسية التى تغذو عمل الآخرين الذين يفحص هذا الكتاب مواقفهم، ولو لم يشاركهم ما توصلوا إليه سياسيًّا. ومعنى هذا أنه كان يعتبر أن الماركسية تمثل المشروع الفكرى والنظرى والسياسى الرئيسى لعصره، كما تمثل أيضًا العقبة الكبرى أمام وضع أشكال البحث النقدى والالتزام السياسى القادرة على الدفع قُدُمًا بمشروع خلق مجتمع 'مستقل'. وكان هذا يعنى بدوره ضرورة 'الاشتباك' الدائم مع أعمال ماركس، ومع نظم الحكم التى أنشأها الماركسيون، ومع الجهود التى تبذلها الجماعات الماركسية لتشكيل طليعة التغيير الثورى. لم تكن الماركسية شيئًا يستطيع أن يتغاضى عنه، ولم يكن يستطيع 'الهروب' من الماركسية، وربما كان لنا أن نستثنى من ذلك بعض اللحظات التي انشغل فيها، فى أواخر حياته، بمهاجمة ما أصبح يعتبر المذهب الصحيح العظيم الآخر فى زمانه أى 'اللاكانية' [نسبة إلى لاكان الفرنسى داعية التحليل النفسى]. ولقد تشكلت راديكالية كاستورياديس من داخل الماركسية وضدها، وهذه الزاوية هى التى تتيح لنا اعتبارها 'ما بعد ماركسية'. وبغض النظر عما يمكن اعتباره أوجه شبهٍ أسرية مع غيره ممن يدرسهم هذا الكتاب، لابد من النظر فى العمل الذى أبدعه كاستورياديس ولم يلق التقدير اللائق به، خصوصًا من وجهة نظر الذين لايزالون يتشككون فى إمكان صوغ مبادئ 'ما بعد ماركسية'، أو 'لا ماركسية'، وإن تكن راديكالية. ويختلف كاستورياديس عن بعض الذين ندرسهم فى هذا الكتاب فى أنه لم يتخل عن الماركسية حتى يعتنق الليبرالية أو الديموقراطية الليبرالية، بل إنه تخلى عن الماركسية حتى يظل راديكاليًّا. أما إن كان عمله قادرًا على النجاح وفق هذا المدخل فقضية أخرى، فالقضية الرئيسية أن قوة رفض كاستورياديس للماركسية ترجع إلى النظرة التى تقول إن مشكلة الماركسية لا تكمن فى راديكاليتها المفرطة بل فى أنها ليست راديكالية إلى الحد الكافى.

ولد كاستورياديس فى مدينة استامبول عام 1922، ثم هاجرت أسرته بعد ذلك بقليل إلى أثينا، حيث أقام حتى بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. وقد جرفته الاتجاهات السياسية اليسارية الراديكالية التى ارتفع موجها خلال الحرب، فالتحق بالحزب الشيوعى اليونانى القوى، ولكنه لم يلبث أن ساورته الشكوك فى مدى إخلاص ذلك الحزب لتحرير الطبقة العاملة. واعتنق كاستورياديس مبادئ التروتسكية فى البداية، لكنه سرعان ما تخلى عن هذا المذهب، على ما فيه من مروق، مفضلًا ضربًا

من الشيوعية القائمة على الحرية الفردية، والتى تشترك فى بعض عناصرها مع الحركة المارقة العظمى الأخرى فى الأربعينيات والخمسينيات، ألا وهى المعروفة باسم اتجاه چونسون - فوريست. وكان كاستورياديس فى شبابه ملتزمًا بالتحرر التزامًا يقوم على عاطفة مشبوبة، ومن الغريب أنه كان يكن عداءً مشبوبًا أيضًا للاتحاد السوڤييتى، ولجهود الراديكاليين الآخرين لضم الاتحاد السوڤييتى إلى التعريفات التى وضعوها للنظم 'التقدمية'. وأما جماعة كاستورياديس الخاصة، واسمها **الاشتراكية أو الهمجية**، وهى التى انفصلت عن 'الدولية الرابعة' عام 1948، فكانت سمتها المميزة ذلك العداء للحكم الشيوعى أينما رفع رأسه. وقد كُتِبَ لهذه الجماعة، التى كان من أعضائها أيضًا كلود دوفور وچان-فرانسوا ليوتار، أن تصبح شوكة دائمة فى جانب الأحزاب الشيوعية فى شتى أرجاء العالم الصناعى فى الخمسينيات والستينيات، وقد تدفق من قلم كاستورياديس نفسه تيار لا ينقطع من المقالات والتحليلات التى كان ينشرها أحيانًا بأسماء مستعارة، مثل 'پول كاردان' أو ' پيير شوليو' (كاستورياديس 1988 أ؛ 1988 ب؛ 1993). وكان الكثير من هذه الكتابات موجهًا ضد جهود الاتحاد السوڤييتى لفرض رؤيته الموحشة للاشتراكية على 'منطقة نفوذه'.

وفى عام 1967 قام أعضاء جماعة **الاشتراكية أو الفوضى** بحلها، على الرغم من عمق بحوثها النقدية أو بسبب هذا العمق نفسه، ولكن كُتب للكثير من مصطلحاتها وأفكارها الأساسية أن يؤثر تأثيرًا واضحًا فى أحداث 1968 فى پاريس، وهى التى قد تعتبر الثورة الجوهرية ضد البيروقراطية فى فترة ما بعد الحرب. وفى عام 1970 استقال كاستورياديس من منصبه الرفيع كمسؤول عن التحليل فى منظمة التعاون والتنمية فى المجال الاقتصادى، وكرس جهوده لدراسة التحليل النفسى نظريًّا وعمليًّا، وإزاحة التأثير الكئيب لچاك لاكان خصوصًا. وكانت ذروة هذا البحث النقدى كتابة المقال الأصيل البالغ العمق الذى أصبح جوهر كتابه **التأسيس الخيالى للمجتمع** (الذى نشره مع مقالة سابقة عنوانها 'الماركسية والنظرية الثورية'). واستمر كاستورياديس، حتى وفاته عام 1997، يمثل حضورًا فكريًّا قويًّا فى المؤتمرات والندوات فى شتى أرجاء العالم، وكان دفاعه المتين فى هذه اللقاءات عن "الإدارة الذاتية" وعن "المجتمع المؤسس لذاته" يعتبر تحديًا للتجريدات الطنانة الرنانة التى تزخر بها المداخل المنافسة ولغة المفكرين المنافسين له. وكان يمتاز بالغزارة فى كتابة

المقالات، وقد أصبحت تحليلاته العملية لبلايا الشيوعية تقترن فى أواخرحياته بكثير من المقالات الواسعة النطاق فى شتى الموضوعات، مما أكسبها ثراءً كبيرًا. وقد جُمع عدد كبير من هذه المقالات ونشر فى صورة كتب مثل **مفترق الطرق فى التيه، العالم المفتت، والسياسة والفلسفة والحكم الذاتى**. كما صدر مجلد آخر يضم المقالات التى لم تنشر وبعض الدراسات القصيرة بعنوان **كتابات كاستورياديس** (كورتيس 1977). وظهرت مجموعة أخرى من المقالات التى كتبها فى أواخر حياته فى كتاب عنوانه **المد العالى للدلالة والتفاهة**، وهو يتضمن مقالات تتبدى فيها نفس الروح الصامدة المناضلة التى امتاز بها عمله فى الأربعينيات. ويهدف هذا الفصل إلى تقديم صورة شاملة لإسهامات كاستورياديس، مع الإلماح إلى جدواها للسياسة التحررية.

العقلانية والبيروقراطية والإدارة الذاتية

كان موقف كاستورياديس، كما ذكرنا آنفًا، يغذوه عداؤه لما أصبحت الماركسية عليه على أيدى الماركسيين، وبصفة أخص على أيدى البلشفيين، وكان يرى أن الوعد الذى كان عمل ماركس يبشر به قد خانته الماركسية فى الواقع العملى. وهكذا انتقل البحث النقدى فى الماركسية من التحليل العملى لأشكال الماركسية وضروبها باعتبارها المذهب الحاكم، إلى البحث النقدى فى المقدمات المنطقية - النظرية والسياسية - لعمل ماركس نفسه. وبرزت عدة قضايا متصلة بهذا البحث النقدى المبكر، أولاها وأوضحها وصف كاستورياديس للنظامين الرأسمالى والشيوعى 'بالبيروقراطية'، وبهذا توسع فى نقد تروتسكى للاتحاد السوڤييتى بأن جعله ينطبق على المجتمع المتقدم أيضًا. وكان كاستورياديس قد درس أعمال ماكس ڤيبر دراسة مستفيضة (كان من بين أوائل من ترجموا عمل ڤيبر إلى اليونانية) والواضح أنه استقى منه المعادلة التى أقامها بين عملية التحديث وإضفاء البيروقراطية، أى انتشار الهياكل اللازمة للحفاظ على إعادة الإنتاج الاجتماعى وإدارته. وقد تطلب هذا بدوره وجود جيش تزداد أعداده من الإداريين والموظفين والبيروقراطيين لإدارة عمليات وإجراءات على نطاق هائل لم يكن فى طوق ماركس أن يتصوره.

ومثلما بدا الأمر لـڤيبر بدا لكاستورياديس: أى إن مثل هذا التطور كان يعادل خنق روح المبادرة والإبداع بحبسها فى 'قفص حديدى' من العقلانية التى يتوسل النظام بها. وأما الاختلاف الكبير بين هذين المفكريْن فكان يتمثل فى أن تحليل ڤيبر يميل إلى اعتبار هذه التطورات مصيرًا محتومًا، وأما تحليل كاستورياديس فقد واصل

انتقاده لها، بل وأبدى تفاؤله فى هذا الصدد، لأنه يوافق على تحليل ماركس الخاص بأن الرأسمالية لابد أن يصيبها الإنهاك باعتبارها نظامًا اجتماعيًا، وبضرورة الإطاحة بها، بسبب الغربة التى تُوَلِّدها. (كاستورياديس 1988 أ: 101؛ 1988 ب: 92-93). لم يكن الأخذ بالبيروقراطية فى نظره شيئًا يستعصى التغلب عليه ويحرم البشرية من القدرة على الإدارة الذاتية، بل كان يراها ممارسة للهيمنة التى تشغل مكانها فى التاريخ مثل غيرها. ولكن البيروقراطية لم تكن، من ناحية أخرى، مفهومة عند الماركسيين الذين كانوا يتشبثون بأسلوب فى التحليل يزداد ابتعاده عن الواقع باطراد فى نظر كاستورياديس، الذى كان يرى أن الماركسية خطاب استقطاب طبقى، وإنتاج صناعى وفقر متزايد، وكان إضفاء البيروقراطية فى ظل النظامين الرأسمالى والشيوعى يمثل طعنًا فى أقوالهم الساذجة، ويشير إلى ضرورة إجراء تحليل جديد لا يطور التقسيمات الماركسية بل يقطع الصلة بها.

ورصد كاستورياديس أساليب فقدان التحليل الطبقى الماركسى لروحه بسبب تقسيمه العالم إلى أفراد يديرون البيروقراطية وأفراد عليهم الانصياع إلى قراراتها. وكان يطلق على الجانب الأول اسم المديرين وعلى الجانب الأخير اسم 'المنفذين' (كاستبورياديس 1988 أ : 9) ومن ثم فهو يرجع صدى التحليل 'ما بعد الطبقى' الذى وضعه چيمز بيرنام ونشره فى كتاب **الثورة الإدارية**. وكان كاستورياديس يرى أن مشكلة التحليل الطبقى هى الخلط ما بين 'المصالح الطبقية' وبين التنظيم الذاتى، وهو ما يؤدى إلى نتائج فاجعة. ففى الاتحاد السوڤييتى قامت جماعة تزعم العمل لصالح الطبقة العاملة (أى البلشفيون) بالاستيلاء على السلطة، ولكن القول بأن هذه الخطوة تعادل وصول الطبقة العاملة إلى السلطة خرافة واضحة. فلم يكتف البلشفيون بإلغاء المؤسسات والمنظمات التى أنشأتها الطبقة العاملة لإدارة شؤونها، أى مجالس السوڤييت، ولكنهم أيضًا وضعوا أنفسهم فى موقع لا ينازعهم فيه أحد، وكل هذا باسم الطبقة العاملة. لقد استُعيض عن النظام الإقطاعى بنظام بيروقراطى يدار **لمصلحة** الطبقة العاملة، وليس بطبيعة الحال، بأيدى الطبقة العاملة. وكان هذا الاستبدال مرآة يتجلى فيها عمل النُّخَبِ الرأسمالية فى الغرب، وهى التى استطاعت – تحت ستار المؤسسات 'الديموقراطية' التى تسيطر عليها هذه النخب نفسها – تعزيز مواقعها باعتبارها 'ممثلة' للشعب، وبحيث تضمن فى الوقت نفسه استمرار خضوع الطبقة العاملة للسيطرة من خلال البيروقراطية. ومن هذه الزاوية أصبحت

الماركسية ذريعة لتجريد الطبقة العاملة من حقوقها المدنية، بدلًا من أن تصبح وسيلة لتحريرها. وكانت صورة الزعم بتمثيل الشعب، التى أدت إلى الثورة البورچوازية، تتجلى فى المذهب الطليعى للماركسية التى حَوَّرَها لينين.

والمسار الفكرى الذى وضعه كاستورياديس فى مقالاته الأولى يُرْجِعُ أصداء البحث النقدى الذى أجراه باكونين فى نقده لماركس (باكونين 1872). كما يتفق مع نقد چورچ سوريل الذى كان قد ساق الحجة، فى مقال له بعنوان "تحليل الماركسية"، على أن الماركسية تحولت إلى أيديولوچية من نوع نظرى (سوريل 1968). وكما كان الحال فى بحث باكونين، نجد أن إحدى الأفكار المُلِحَّةِ فى أعمال كاستورياديس الأولى تقول بأن التنظيم الذاتى للطبقة العاملة يجب أن يكون الوسيلة والغاية معًا للتحول الثورى للمجتمع. ولابد من معارضة أية محاولة لإلحاق إرادة الطبقة العاملة أو نشاطها بحزب أو حركة منفصلة عن تلك الطبقة. فالطبقة العاملة لا يمكن 'تمثيلها'، ولا يمكن افتراض 'حضورها' استنادًا إلى حضور مصالحها الخاصة أو توافر إرادة موضوعية من نوع ما تتفق مع 'مسار الزحف' الموضوعى أو بعض الاتجاهات التاريخية العميقة. فالتحرير يجب أن يكون **تحريرًا ذاتيًا** والإدارة فى المجتمع الاشتراكى لابد أن تكون **إدارة ذاتية**. وأى فهم آخر للقضية من شأنه أن يؤدى بالضرورة إلى الفصل بين الذين يتولون الإدارة وبين الذين يخضعون للإدارة، ومن ثم إلى إعادة ميلاد البيروقراطية. وحسبما يوضح كاستورياديس فى كتابه **عن مضمون الاشتراكية** فإن "تحقيق الاشتراكية نيابة عن العمال من جانب أى طرف أو جهاز بيروقراطى (مهما يكنْ) عبثٌ أىُّ عَبَثْ، وقول متناقض، ودائرة مربعة الشكل، وطائر يطير تحت الماء، فليست الاشتراكية إلا نشاط الجماهير الواعى والدائب فى الإدارة الذاتية". (كاستورياديس 1988 أ : 297). وهكذا ظل كاستورياديس مخلصًا للفهم الذاتى لمؤسسى 'الدولية الأولى' التى كان ماركس نفسه من كبار أعضائها. ولكن إذا كان باكونين قد انشغل بمناقشة التنظيم، الذى لم يكن فى معظم الأحوال قد تجاوز المرحلة الجنينية فى الفترة ما بين منتصف القرن التاسع عشر وأواخره (أحزاب العمال الجماهيرية، الأجهزة البيروقراطية الواسعة النطاق للمؤسسات العامة والخاصة، وهلم جرا) فقد استطاع كاستورياديس أن يقوم بالفحص الدقيق للسبل التى تستطيع بها هذه المنظمات توليد أشكال جديدة للمقاومة ومصادر جديدة للأمل.

ومن حيث المقاومة، كان من بين الموضوعات التى تطرق إليها كاستورياديس فيما كتبه عن البيروقراطية موضوع التناقض الذاتى الكامن فى الجهد المبذول للوصول إلى الأحوال المثلى فى ظل قيود النظام المراتبى المفروض بصورة مصطنعة. فلقد بدا واضحًا لكاستورياديس أن الأشكال الجديدة للعمل التى تتولد فى الظروف الحديثة تولى أكبر أهمية للعمل شبه المستقل وللإبداع، وهو ما يختلف عن الجهد 'العضلى' الذى كان يميز العمل فى الفترات السابقة (كاستورياديس 1988 أ : 298-299؛ 1988 ب: 172-181). أى إن الأشخاص العاملين بالصناعة أصبحوا مطالبين بالمزيد: بالمزيد من روح المبادرة، والمزيد من المسؤولية، والمزيد من الحذق والإبداع. ولكن الواقع يقول إن السيطرة البيروقراطية قد ازدادت، فى الوقت نفسه، اعتمادًا على المراتبية، وازداد بُعْدُهَا عن العمال، وذلك عندما أضيفت مستويات جديدة من قيادات الإدارة إلى ما كان قائمًا من قبل. ومن هذه الزاوية كان كاستورياديس يسبح عكس التيار، أى عكس الأقوال المأثورة التى تصر على أن الحداثة قد أكدت ضرورة زيادة تقسيم العمل، ومن ثم زيادة التبعية والمراتبية والتمييز بين الجهد المبذول والمكافأة عليه. وقد دفعه التفاؤل الذى لازمه إلى أن يرى أن البيروقراطية كانت مجرد غطاء يستر حصول النخبة الجديدة على السلطة السياسية والاقتصادية. فإذا كان التحديث قد أوجب أمرًا ما فقد أوجب الاتجاه إلى **تعميم** الوظائف الاقتصادية وإشراك العامل فى أداء المهام والعمليات الأساسية بدرجة أكبر. ومن المفارقات أن تصبح هذه الأفكار عماد لغة الإدارة فى السبعينيات والثمانينيات، بحديثها عن 'المراتب المستوية' وأساليب العمل المتسمة 'بالمرونة'. وخلافًا لموقف كبار رجال الإدارة، كان كاستورياديس ينظر بعين الجد إلى إمكانية تعميم الإدارة الذاتية، بل وضرورتها، ومن ثم القضاء على أية صورة من صور المراتبية أو التمييز بين أفراد أية هيئة جماعية. ومن هذه الزاوية، يبدأ حديثه عن العدالة اعتبارًا من هذه النقطة فى تأييد ما انتهى إليه پرودون فى كتابه "**ما الملكية؟**" والرأى الذى يقول إنه إذا قام المجتمع على الإدارة الذاتية فلن يكون للتمييز فى الأجور سبب عقلانى يُذْكَرُ (كاستورياديس 1993: 207-215). فما دام تخصيص المهام والوظائف مستندًا إلى أساس المساواة والديموقراطية، لا على أساس السوق، فلابد أن تكون كل مساهمة فى العمل جديرة بالأجر نفسه. لماذا لا يتلقى الذين يقومون بمجموعة معينة من المهام نفس الأجر الذى يتقاضاه من يقومون بمهام أخرى ما دام المجتمع يرى أن كليهما لازم بالدرجة نفسها لرفاهية الكيان الكلى؟

وقد تأكدت صحة آراء كاستورياديس بشأن المظاهر غير العقلانية للحكم البيروقراطى فيما يبدو، بسبب أحداث 1956 (كاستورياديس 1988 ب : 57-89؛ 1993: 250-271). إذ فوجىء اليسار بالإطاحة بالشيوعية فى المجر، بفضل الطاقات التلقائية والمباشرة فى معظمها لقطاع عريض من السكان، فأُنْشِئَتْ المجالس، وانتقل اتخاذ القرارات إلى أيدى الشعب، وأُرْسِيَتْ أُسُسُ إجراءاتٍ جديرة تكفل المشاركة الواسعة النطاق فى جميع مجالات العمل الاجتماعى والاقتصادى. وكان فى ذلك ما يؤكد صحة موقف كاستورياديس، وهو الموقف الذى لم يكن يتوانى قط عن الإشارة إليه حين يبدى المُخَرِّصُونَ تشككهم فى إمكان تحقيق التنظيم الذاتى الذى كرس نفسه له. فالمجر قد أعلنت عددًا من البديهيات، من وجهة نظره. وكان أولها أن السلوك البشرى من المحال التنبؤ به، فهو لا يتبع أى نسق أو منطق، إذ قال قائل: لم يكن ينبغى حدوث ما حدث فى المجر عام 1956، فلم يكن الشيوعيون يتصورون أن يتمرد العمال على دولة العمال. وأما الليبراليون فقالوا إن الذين تمردوا على الشيوعية كان ينبغى أن يهرعوا إلى بناء النظم الهيكلية التى تكفل استعادة حريات الأفراد وحقوقهم التى انتزعها الانقلاب الشيوعى انتزاعًا غاشمًا. وقد أثبت ما جرى فى المجر صحة إحدى الحقائق الأساسية بشأن العمل البشرى، ألا وهى أننا الذين نخلق العالم ومن ثم فنحن قادرون على تحويل عالمنا إلى عالم يختلف عنه اختلافًا جذريًّا. أى إن نشأة 'أزمة' من نوع ما لا تؤدى إلى التحول المنشود أو اتباع سياسة راديكالية، بل لا يحقق ذلك إلا النشاط الراديكالى من جانب الرجال والنساء العاديين.

وتقول البديهية الثانية إن المراتبية والتبعية لا تتمتعان بعقلانية أكبر فى ظل الظروف الحديثة، على نحو ما كان يزعمه الكثير من المعلقين المتشائمين، فالواقع أن عقلانيتهما أقل. وهكذا فنحن نستطيع أن نرى بوضوح أكبر من أسلافنا الأساس اللاعقلانى لحكم النخبة، مهما تكن صورته، ومن ثم فإن أية عقبات تعرقل الإدارة الذاتية عقبات يدعمها ويغذوها العمل البشرى، لا 'الضرورة' مهما يكن تفسيرنا لها. لا يوجد ما يحول دون تمتع الناس العاديين بالحرية، وكانت الحرية تعنى لكاستورياديس إدارة المجتمع دون معونة من الكهنة أو الملوك أو مسؤولى الحزب السوڤيتى. إن بناء نظم جديدة لا يفتح الطريق أمام الإدارة الذاتية باعتبارها مشروعًا جماعيًّا، ولكن السبيل إلى ذلك يتمثل فى المشاركة فى العمليات التى يستخدمها المجتمع فى إعادة إنتاج ذاته. لن تتحسن المؤسسات الديموقراطية مهما

1- لم يعد للناس حاجة إلى الماركسية باعتبارها نظرية اقتصادية. فإن تحليلها للميول والاتجاهات الرئيسية للإنتاج الرأسمالى كانت مخطئة من الزاوية التجريبية، وقد أكد ذلك، بدوره، ضعفها النظرى (كاستورياديس 1988 ب: 226-308). وكان ماركس مخطئًا، بصفة خاصة، بشأن ما أسماه الطبيعة 'المتناقضة' للرأسمالية. ولا شك أن فى الرأسمالية بعض التضاد بمعنى أنها تتسم بالصراع بين من يملكون ومن لا يملكون (الأغنياء والفقراء). ولكن القول بأن الرأسمالية تتسم بخلل أساسى **يستلزم** أن يُستبدل بها تنظيمٌ اقتصادى أعلى أو من نوع فائق قول فيه خلل. والرأسمالية ليس مصيرها الموت المحتوم. فالواقع يقول بأن ذلك أبعد ما يكون عن الحقيقة، إذ تثبت الرأسمالية قدرة عظمة على النجاة من الأزمات التى تنشأ بين الفينة والفينة من خلال توسيعها للأسواق وتوليد حاجات جديدة، ومن ثم منتجات جديدة لتلبية هذه الحاجات. ولا شك أن الرأسمالية تتعرض للأزمات وفترات الانكماش الاقتصادى، ولكن هذه لا تزيد عن كونها اضطرابات صغيرة نسبيًّا، من وجهة نظر النظام ككل. بل ولم يكن القضاء على الاستعمار مؤشرًا على تعرض السوق لأزمة، وفق تنبؤات الماركسيين على نطاق واسع. بل على العكس، نرى أنه يبشر بتكامل أعمق لجميع مناطق العالم فى إطار السوق الرأسمالية العالمية، وهو ما يساعد بدوره على التوسع والتراكم.

2- وكانت الماركسية مخطئة بشأن **طبيعة** الصراعات التى اتسمت بها الرأسمالية المتقدمة. وبعبارة أخرى، كانت مخطئة من الزاوية الاجتماعية. فالصراع بين البورچوازية والطبقة العاملة الذى سجله ماركس قد ترك مكانه للصراع بين الذين يتولون إدارة المجتمع وبين الخاضعين لهذه الإدارة، وهو تقسيم لا يتفق مع تقسيم الناس إلى من يستغل الآخرين ومن يعانون من هذا الاستغلال وفق التحليل الطبقى الكلاسيكى. كما إنه من المحال تحديد الطبقات على أسس ملكية وسائل الإنتاج والسيطرة عليها. فكل فرد يعمل، وكل فرد يكسب، وكل فرد له وظيفة، وكل فرد يتسم بهيكل الحاجات نفسه، حتى ولو تفاوتت القدرة على تلبيتها تفاوتًا شديدًا. لقد أَخْلَتْ ضروب الصراع الطبقى السافرة فى الماضى مكانها لحالات مقاومة متقطعة للسيطرة البيروقراطية (1936، 1953، 1956، 1968) وبذلك غدت تذكرنا بالرغبة الإنسانية العميقة فى الاستقلال والإدارة الذاتية الجماعية. ولم تكن هذه 'الانكسارات'، فى نظر كاستورياديس، ذات طابع طبقى، بل إنها على العكس من

ذلك، أثبتت بالدليل العملى الفرق بين المقاومة الإنسانية والمقاومة الطبقية. والواقع يقول إن الطبقة العاملة 'تُحْتَضَرُ' باعتبارها عاملًا سياسيًّا مهمًّا، وتحل محلها أنساق مبهمة أو مختلفة من الانتماءات والهويات التى تعبر عن نفسها بصفتها حركات اجتماعية جديدة ومقاومة ضد مظالم معينة.

3- أوقعت الماركسية نفسها فى حلقة التوقعات عينها التى عززت فكر التنوير بصفة عامة: ألا وهى الفكرة التى تقول إن السياسة فى المقام الأول مجال تقنى تنبثق منه حلول عقلانية ذات دوافع نظرية (كاستورياديس 1987: 71-84). وقد ثبت أن هذه النظرية كانت وخيمة العواقب على الحركة العمالية الوليدة فى روسيا، إذ شجعت البلشفيين على وءد المؤسسات الجنينية للإدارة الذاتية باسم القيادة 'العلمية' والتخطيط 'العلمى'. وكانت الاستعاضة عن النزوع المباشر للمشاركة بالنظم الباردة التى وضعها البلشفيون ترجع فى نظر كاستورياديس - مباشرة - إلى 'توثين' النظرية على حساب التطبيق العملى، أى تحويل النظرية إلى 'وَثَنٍ' تُقَدَّمُ الممارسةُ العمليةُ قُرْبانًا له، أى إعلاء شأن النواب وواضعى الخطط على حاجات وأنشطة الناس العاديين. وكانت النتيجة توسعًا هائلًا فى المنطق البيروقراطى نفسه الذى ينبغى على السياسة الثورية حقًّا أن تهدف إلى تجاوزه.

ويكمن فى قلب البحث النقدى الذى أجراه كاستورياديس اعتراضٌ قد يكون أعمق من هذا، وهو الذى عاد إلى الظهور فى بحثه النقدى عن لاكان فى كتاباته فى أواخر الستينيات والسبعينيات وكان يوجهه ضد الحتمية التى يقول بها مدخل ماركس الذى يضع قوة التاريخ المتحركة - تعريفًا - من بين 'قوى الإنتاج'، وبذلك يختزل العمل البشرى المتغير وفقًا للظروف إلى مجرد عوارض ثانوية للعملية التاريخية. وكان ماركس قد اشتهر بوصفه لأحوال التقدم التاريخى عندما قال فى 'تصديره' عام 1859 إنه "مثلما أعطانا المغزل اليدوى نظامًا إقطاعيًّا، أعطتنا طاقة البخار نظامًا رأسماليًّا"، وهو ما يشير، فيما يبدو، إلى أن التكنولوچيا هى التى تحدد طابع المجتمع الذى يتبعها. وإذا كان ماركس قد لمح عمل اليد الخفية للتقدم التكنولوچى أثناء جهودها فى بناء المجتمع، فإن كاستورياديس قد رأى خلق عوالم متميزة من خلال العمل الصريح والمتعمد للأفراد سواء مارسوه فى مجموعات أو كأفراد. وحيثما كان ماركس يرى الدنيا من زاوية طبقية، ويسجل صعود القوى الاجتماعية المجتمعة وهبوطها، كان كاستورياديس يقترب باطراد من رؤية التاريخ

باعتباره نتيجة للاختيارات الطارئة العارضة والمتغيرات. وهو يؤكد ذلك قائلًا: "لم يعد لدينا شرح عام للتاريخ، بل شرح للتاريخ من حيث إنه تاريخ" (كاستورياديس 1987: 152). وباختصار، إذا كان ماركس يُخْضِعُ التاريخ للمنطق الشامل للإنتاج، فإن كاستورياديس يحثنا على أن نرى التاريخ باعتباره سلسلة من الأحداث المتشابكة وإن تميزت كل منها عن الأخرى، وهى التى يشكلها العاملون فى داخلها لأنفسهم. وبعبارة أخرى فإن الحياة البشرية مجال للاحتمالات الجذرية والانفتاح، إذ يقول:

> **لا يوجد شىء فى المجتمع على الإطلاق... إلا وهو فى الوقت نفسه الوجود الذى لم يكن يتصوره أحد لشىء لم يعد موجودًا، والحضور الوشيك الذى لم يكن يتصوره أحد لما لم يوجد بعد... فالوجود الفعلى لأى ظاهرة اجتماعية دائمًا ما يتعرض للخلع عمدًا، أو تثبيت ذاته من خلال ما هو خارج ذاته.**

(كاستورياديس 1987: 219)

لا شىء يحدد طبيعة شىء آخر، ولا شىء يكمن فى طبيعة أى شىء، لا توجد 'بديهيات' أو قواعد للتقدم الاجتماعى. لا يوجد إلا الإبداع الاجتماعى وهو إبداع يعتبر إفصاحًا عمدًا عن الإمكانية. فالقاعدة لا تحدد البنية الفوقية، ولكن البنية الفوقية هى التى تحدد شكل البنية الفوقية.

من ماركس إلى لاكان: من الإدارة الذاتية إلى تأسيس الذات:

كان رفض القول بالحتمية والضرورة من أجل فهم العمل البشرى يتجاهل أو يترك قضية معقدة تتمثل فى تفسير سلوك البشر. لماذا تتسم المجتمعات والثقافات بطابع معين دون سواه؟ ولقد كان السؤال جوهريًّا لا من الناحيتين النظرية والفلسفية وحسب بل من الناحية السياسية أيضًا. فلقد أدى عجز الماركسية عن تقديم أساس كافٍ لتحليل العمل الاجتماعى، وللدوافع والرغبة، إلى إحداث فجوة فى قلب النظرية الثورية، وهى التى أثارت عند ليوتار وديلوز وجواتارى ردود أفعال مماثلة، فكان كُلٌّ من هؤلاء المُنَظِّرِينَ يريد أن يعرف لماذا وكيف يقرر الناس

الإطاحة بالسيطرة. وما الذى يكمن خلف المطالبة بالتغيير الجذرى؟ كيف يهب الناس فجأةً وتلقائيًا، ومن بعد أن كانوا فيما يبدو مندمجين اندماجًا كاملًا فى الواقع الاجتماعى، إذا هم يديرون ظهورهم له ويتمردون عليه؟

من زاوية معينة، كانت تكمن فى قلب مدخل كاستورياديس مقولةٌ بسيطة ألا وهى: نحن أصحاب ما نعمله. فنحن نعرف ما نعمله ولماذا نعمله. لا يوجد سِرٌّ غامضٌ بالمعنى المفهوم 'لشرح' العمل. ولكن كاستورياديس كان يعرف أن هذه الملاحظة ذات البساطة الخادعة تخفى صعوبة أخرى: أصل 'العمل' نفسه. فالعمل، أو الرغبة فى العمل، تصدر من 'مكان ما'. وإزاء استحالة العثور على مكان ظاهر، كان لابد من افتراض وجوده فى اللاوعى، وهو موقع احتمال تزداد أهميته فى كتاباته باطراد منذ منتصف الستينيات.

ومع ذلك فقد كان لابد من التغلب على عقبات أخرى. فمثلما كانت الماركسية تهيمن على الفكر والممارسة اليساريين الراديكاليين، كانت المداخل 'اللاكانية' تهيمن باطراد على نظرية التحليل النفسى، مما أتى بعواقب وخيمة للبحث النقدى وإمكان وضع مذهب سياسى راديكالى. وقد اكتسبت قضية إعادة تشكيل السياسة الراديكالية من خلال التحليل النفسى أهمية أكبر عندما فشلت فورة عام 1968، واتجه مفكرون مثل ليوتار وديلوز وجواتارى إلى استثمار التحليل القائم على الرغبة وترديد مقولاته بصور متفاوتة. وكان كاستورياديس يرى أن مصطلح 'الرغبة' يوحى إيحاء شديدًا بنزعة الجهالة (الظلامية) وبالتواطؤ مع الواقع الذى كان يتمتع بنفس السلطة التى كان النموذج 'اللاكانى' يتمتع بها، رغم محاولة 'الرغبة' أن تزيحه. كان من اللازم أن نعيد تشكيلنا لصورة اللاوعى حتى لا يصبح رهينة لدى القوى المحافظة. ومن الممكن أن نقرأ جانبًا كبيرًا من عمل كاستورياديس فى السبعينيات وما بعدها باعتباره ردًّا على الإشكالية المتعلقة بوسيلة إعادة ربط اللاوعى بالسياسة التحريرية. ومن هذه الزاوية، نرى أن هذه العملية تستلهم جهود جيل سابق من اليساريين الراديكاليين مثل ڤيلهلم رايخ، وهيربرت ماركوزى، وإريك فروم، الذين كانوا يريدون استكشاف إمكانات اللاوعى لتحقيق الأغراض التحررية. وكان كاستورياديس يرى مثلهم أن اللاوعى يمثل المدخل الرئيسى لوضع أسس العمل البشرى، والقدرة البشرية الكامنة، وإمكانات البشر. وإذا كان اللاوعى يعتبر فى آخر المطاف الدافع الرئيسى للعمل الاجتماعى، فلابد إذن من مراجعة صورته باعتباره

مصدر الطاقات الراديكالية لا مصدر القصور الذاتى والروح الاجتماعية المحافظة.

وكان كاستورياديس قد عالج كيفية التصدى للتهديد الذى تمثله القراءة 'اللاكانية' للّاوعى فى جميع ما كتبه فى الستينيات. كان 'لاكان' يقول بأن 'النقص' أساس فهم تطور الذاتية، فالرضيع يفتقد ثدى الأم وهذا النقص يشكل تطور علاقة الرضيع بالعالم الخارجى. وتعانى اللغة أيضًا من 'النقص' بمعنى أن العلامة ترمز وحسب للمدلول ولكنها لا تصبح ذلك المدلول أبدًا. واللغة تشهد فى بنائها نفسه بالغربة العامة للوجود البشرى. ولا يبتعد هذا القول إلا خطوة قصيرة عن التحليل الذى يؤكد أن الحياة الفردية والاجتماعية بصفة عامة تتسم 'بالانخلاع' والتضاد، أى عدم توافر كل ما هو 'حقيقى'، أو ما ترغبه النفس فى الواقع، واستحالة وجود مجتمع يتميز 'بالشفافية' الكاملة مع ذاته، بمعنى أنه المجتمع الذى يحقق الوحدة بين الذات والموضوع، وهو المفهوم الذى يكمن فى قلب رؤية التحرر اللاحقة على الفيلسوف كانط. ومع ذلك فإن هذا التشخيص 'للانخلاع' يقلبه كاستورياديس إلى حد كبير. فأما 'الشفافية' و'العالمية' فهما من الأوثان الزائفة للتنظير السياسى، إذ لن نستطيع أبدًا أن 'نتجاوز' السياسة أو 'نتجاوز' العدالة بالأسلوب الذى يقول به ماركس بصفة خاصة، فالفرد سوف يظل دائمًا منفصلًا ومستقلًا عن المجتمع، وسوف نشعر دائمًا بوجود حاجات ومطالب ورغبات تنتمى إلينا لا باعتبارها جزءًا من كيان جماعى من نوع ما (كاستورياديس 1987: 114، 119) وسوف تظل الفجوة قائمة دائمًا بين 'أنا' و'نحن'، ومن ثم فليس عمل المُنظِّر أن يزيل الفجوة أو أن يتظاهر بعدم وجودها (ماركس)، ولا أن يعتبرها وثنًا بحيث يصبح الإحساس بالغربة جزءًا لا يتجزأ من البنية الاجتماعية (لاكان). فالمرمى تأكيد استحالة التخلص من الخاص والعام، والفردى والاجتماعى، ومن ثم ضرورة استخدام شتى الإمكانات الإبداعية المتاحة لزيادة وإعلاء وتعزيز إمكان فهم الذات الجماعية وتعريف الذات. وأما ما يختلف فيه كاستورياديس عن لاكان فهو إصرار الأول على الأهمية التى يوليها للوهم والخيال فيما يتعلق بالدلالة، ومن ثم إمكان تغيير الحياة الاجتماعية تغييرًا جذريًا وفق التصورات النظرية الجديدة للواقع. فكيف يمكن تحقيق ذلك؟

يقول التصور 'اللاكانى'، متفقًا مع التصورات البنيوية وما بعد البنيوية بصفة عامة، إن الذات جزء من النظام الرمزى، فنحن نتعلم اللغة وبذلك نصبح ذواتًا اجتماعية. وهذا يفترض بدوره أن للغة وجودًا سابقًا على الذات. فليست الذات هى

التى تخلق اللغة، بل إن اللغة هى التى تشكل وتخلق الذات. وتنحصر المشكلة فى رأى كاستورياديس فى أن مثل هذا القول يتجلى فيه موقف ماركس فيما يتعلق بالإنتاج وهو الذى يقول إن بناء الذاتية يجرى خارج الذات نفسها. ويرى ماركس أن الإنتاج موجود دائمًا من قبل. واللاكانيون يرون أن اللغة قائمة دومًا ومن قبل أيضًا. ومع ذلك فإن الدلالة المضمرة لذلك أنه من المستحيل وصف اللغة بأنها مؤسسة **إنسانية** على الإطلاق. ويقول كاستورياديس إن مثل هذا التصور فاشل عقيم، إذ كيف يمكن القول بأن شيئًا تتجسد فيه الإنسانية إلى هذا الحد يقع خارج الإنسان أو يتجاوز ذات الإنسان؟

كان كاستورياديس يرى أن نقطة الانطلاق المذكورة يشوبها خلل نظرى، كما تعتبر انهزامية من الزاوية السياسية، فهى تعنى - من حيث السياسة - أننا مرغمون على أن نقبل ونعترف بحتمية ضروب الترتيبات الاجتماعية التى كان ينتقدها انتقادًا شديدًا، أى تلك القائمة على المراتبية والتبعية. والمراتبية على أية حال من الثوابت القائمة فى المجتمع البشرى إلى حد ما، وهو ما يشير - عند البنيويين - إلى وجود شىء فطرى (بنيوى) فى نسق التفاعلات البشرية، شىء يجعلها عندهم عقلانية من زاوية التكاثر الاجتماعى، وأما 'التاريخ' فهو عملية حسم تقوم بها قوى خارج نطاق الفهم أو المعنى البشرى عندهم، قائلين إن المجتمع البشرى مُنْتَجٌ وليس شيئًا يقوم بالإنتاج، وإن اللغة مرآة تعكس صورة العالم ولكنها لا تخلقه.

ويرى كاستورياديس أن استعادة الدلالة الكامنة فى النشاط البشرى وحدها هى التى تمكننا من فهم معناه من الزاوية التحليلية. وفى هذا يتجلى الدور الأساسى للمخيلة (الراديكالية) بصفة عامة. واللاوعى مصدر للحقيقة، ولكنه مصدر ذو طابع متعدد الأشكال، يتغير باستمرار، ومعرفته مستحيلة، أو قل بعبارة أخرى إنه **يتحكم** فى غيره **ولا يخضع لتحكم** غيره، وكان كاستورياديس يريد بذلك أن يتجنب القول بوجود مساحة أو مكان خامد يجرى فيه الإبداع الرمزى، إذ لا يمكن النظر إلى اللاوعى من هذه الزاوية التى تخفض من شأنه، والتعريف الأفضل له هو أنه منصهر متعدد الأشكال ويتغير باستمرار ولا يمكن التنبؤ بأحواله لكنه مع ذلك خلاق. والصورة الاستعارية التى يستخدمها كاستورياديس لوصف شىء أزلى وخلاق صورة الحُمَمِ البركانية. كانت صورة الحُمَمِ هى الحل الذى توصل إليه لمشكلة 'الأصل' أو مشكلة الجِدَّة، فهى تقدم الإجابة عن السؤال: من أين يأتى المعنى أو الحقيقة؟

ويقول كاستورياديس:

> **النفس تقوم بالتشكيل، وهى توجد فى ما تشكله ومن خلاله وفى أسلوب تشكيله، فهى الشكل الذى تَشَكَّلَ والمُخَيِّلَةُ التى شكَّلته والمخيلة الراديكالية هى التى تستطيع أن تجعل صورة 'ممثلة' أولى تنشأ من عدم التمثيل، أى من العدم. (كاستورياديس 1987: 283).**

وكما أن 'قلب' الأرض شىء يكمن تحت سطح ما نراه وما نعرفه، فإن حمم اللاوعى شىء مجهول ولا يمكن أن يُعرف بتفاصيله (كاستورياديس 1987: 343). ومع ذلك فنحن نعرف أنه موجود، ونعرف أنه من المحال أن يوجد فى أى موقع/ مكان آخر. فالحمم منطقة غامضة خلاقة، وهى مع ذلك منتجة، وهى فى هذه الحال تنتج المعنى.

وينبغى عدم التقليل من أهمية صورة الحمم البركانية فى كتابات كاستورياديس الأخيرة، من زاوية النظرية الاجتماعية، فلقد كانت تمثل منصة إطلاق هجومه على أى نوع من أنواع الحتمية والقدرية، سواء كانت مادية أو قائمة على التحليل النفسى، أى إن كاستورياديس يريد أن يقول إن المجتمعات يخلقها من يعيشون فيها، وليست نتيجة لقوى التاريخ أو أية قوة أخرى تعمل خارج المجتمع نفسه. "إن المجتمع، مثل أى جهاز ذاتى الحركة، هو الذى يحدد عالم خطابه... وتأسيس المجتمع تأسيس لعالم من الدلالات، وهى، كما هو واضح، مخلوقة على هذا النحو، وتتميز كل منها عن الأخرى فى كل حالة" (كاستورياديس 1987: 234-235). ومثل هذه النظرة تجعله يختلف لا مع ماركس ولاكان فقط، بل مع ما يسميه الفكر القائم على "**تغريب الهويات**" ويعنى به أى فكر يحاول أن يشرح الإبداع الفردى والاجتماعى من خلال شىء خارج الفرد والمجتمع الذى ينتمى إليه هذا الإبداع. وكان يرى أن الفلسفة تسعى لتجريد الواقع من بُعده الإنسانى الخاص، ألا وهو بُعد الإبداع والطابع العَرَضِى، أى إنها تسعى لخلق مصدر خارجى للواقع، بمعنى أنه يتجاوز ما يصنعه/ يفعله المجتمع نفسه، خصوصًا وفى المقام الأول من خلال "الحَجْبِ الذاتى للعالم بنسبته إلى الأرباب" (كاستورياديس 1991: 133).

ولنا أن نشير إلى أن عمل كاستورياديس سوف يعكس عمل ديلوز وغيره الذين انتقدوا الإصرار الأفلاطونى على وجود مصدر للواقع خارج المجتمع. "فالواقع ينشئه

المجتمع" كما يقول (كاستورياديس 1987: 262). والمشكلة هى أننا سمحنا لغيرنا بأن ينشئه لنا بدلًا من أن ننشئه نحن. فإذا كنا نحن حقا من يخلق العالم، فإن محاولة إلحاق الدلالة بشىء خارج المجتمع المحلى أو المجتمع الكبير تعتبر انتزاعًا للعنصر الذى يشكل إنسانيتنا. أى إنها تحرمنا من العنصر الذى يمثل جوهر كياننا الإنسانى، على مستوى من المستويات، ألا وهو قدرتنا على خلق الواقع وتغييره من آن لآخر وفقًا للتصورات المختلفة أو المتباينة للعالم. وأما ما يتضح من هذا كله فهو "إلى أى حد" يصبح الارتباط بين المخيلة والخلق الاجتماعى مدخل تحليله للسيطرة، كما يصبح بدوره المدخل إلى فهم تجديده "لمشروع الاستقلال الذاتى".

الاستقلال الذاتى والمخيلة الراديكالية والحمم البركانية

وبعد أن يحدد كاستورياديس 'موقع' عملية خلق الدلالات، يقدم نظرية جديدة عن التضاد الاجتماعى تصفه بأنه الصراع حول عملية خلق الدلالات نفسها. فلماذا تتسم المجتمعات بأشكال معينة من المراتبية والسيطرة دون سواها؟ ويجيب كاستورياديس هذا السؤال إجابة لا غموض فيها ولا إبهام قائلًا: لأن النُّخَبَ قادرة على رسم صورة محددة للعالم تؤيد أمثال هذه العلاقات وتغذوها، أى إن سبب تشكيل أية نظم للطبقات الاجتماعية لا علاقة له بعلاقات الإنتاج، ولا بأى عمل خارجى. فالسبب قائم فى التصور الخاص للعالم الذى تستخدمه مجموعة ما من الأفراد لتبرير تمتعها بالمزايا، وبالثروة وبالسلطة، ومن ثم فإن تغيير هذه المجموعة من المعانى يؤدى إلى تغيير الإطار الرئيسى لمفاهيم العلاقات بين الأفراد. أى إن قبول مصطلح 'المرأة' باعتباره يشير إلى 'إنسان'، لا إلى ملحق 'بالرجل'، ذو عواقب ثورية. وأما ارتباط أمثال هذه التغييرات بتطورات تاريخية واجتماعية معينة فلا يغير فى نظر كاستورياديس من القضية الرئيسية، ألا وهى أن نسق الدلالات الاجتماعية الذى أدى إلى تغيير معانى الألفاظ يعتبر فى قلب التحول الاجتماعى نفسه.

وفى إطار هذا التحليل الذى يمثل القاعدة الصلبة لعمل كاستورياديس فى الثمانينيات يُعاد تعريف مشروع الاستقلال الذاتى بأساليب تجعله يبتعد ابتعادًا كبيرًا عن المواقع اليسارية الأقرب إلى الكلاسيكية فى كتاباته فى الخمسينيات وأوائل الستينيات. فنجد أن الإدارة الذاتية، باعتبارها التجريد المادى للنخب من امتيازاتها باسم المشاركة الشعبية، قد اكتسبت قوة جديدة من استعادة صحة عملية الدلالة نفسها. وما لم تُنتزع من أيدى النخب عملية إنتاج المعنى، فسوف تظل المصالح

المكتسبة قادرة فى جميع الأحوال على إعادة تعريف المصطلحات بالطرائق التى تبرر موقعها السامى وتقسيم العالم بصفة عامة إلى 'أغنياء' و'فقراء'. وربما أوحى هذا بالارتباط باستراتيجية جرامشى للالتزام 'بالمنطق السليم' الذى يبرر إقامة مشروعات تسلطية معينة والحفاظ عليها. ولكن مثل هذا التفسير لكاستورياديس مغلوط فيما يبدو، فإن مدخل كاستورياديس يتجاوز ما يقول به جرامشى ما دام يقيمه على مفهوم مختلف لوظيفة اللغة. فإذا كان موقف جرامشى مختصًّا "بالصراع على السيادة" بين المفاهيم 'المتنافسة' للعالم، فإن القضية فى نظر كاستورياديس تتعلق باستعادة صحة العملية التى يجرى بها إنتاج المعنى، فلا يكفى عنده الطعن فى المعانى السائدة من أجل خلق "منطق سليم" جديد، أى أساس صلب جديد 'للتفاهمات' التى تشكل رؤية مهيمنة للعالم، بل علينا أن نستعيد خلق المعنى والساحة التى يجرى فيها ذلك.

ولا غرو إذن، فى ضوء ما سبق، أن يكون نموذج 'التأسيس الذاتى' الذى جنح إليه فى كتاباته الأخيرة هو النموذج الأثينى للمدينة (*polis*) (كاستورياديس 1991؛ 1997). فهنا كان المواطنون يجتمعون فى ساحة (*agora*) أو رحبة فى الهواء الطلق، وكان انفتاحها يعنى حرفيًّا ومجازيًّا إمكان الخلق الذاتى (*autopoeisis*). فالعدل فى تلك المدينة كان ما يشعر أفراد المجتمع بصورة جماعية أنه عدل، ومن ثم يقترب تعريفه الدقيق من مفهوم 'العدل' العام. وكانت المسألة الرئيسية فى نظر كاستورياديس هى أن هذه العملية التى تتضمن التحديد والمراجعة والخلق عملية دائمة، ولا تقتصر على لحظة واحدة، مثل ساعة الافتتاح أو التأسيس. ولم يكن ما تشهده المدينة اليونانية حدثًا "افتتاحيًّا" يشبه لحظات التحرر الثورى الديموقراطى مثل الثورة الإنجليزية العظمى أو إعلان الاستقلال الأمريكى، بل ولم تكن فى جوهرها لحظة خيالية أو أسطورية من النوع الذى يصفه منظرو العقد الاجتماعى مثل هوبز أو لوك. فأما الذى يعنيه كاستورياديس فهو عملية مستمرة للخلق وإعادة الخلق من جانب المجتمع كله، بحيث تتجاوز "الإدارة الذاتية" التى كان كاستورياديس مؤمنًا بها فى كتاباته الأولى، وهو ما يعنى تجاوز تخصيص المهام والقرارات من جانب المجتمع بصفة عامة. وهذا يعنى أنْ يشارك المجتمع فعليًّا وعن وعى فى **تعريف** العدل والخير والمساواة وهلم جَرًّا. أى إن المجتمع هنا يَسُنُّ قانونه بنفسه. وهذا، كما يصفه كاستورياديس، حوكمة جماعية أى إبداع (*poiesis*) [صُنْع] أى الخلق

المتواصل لعالم مشترك من المعانى و'التفاهمات'. وتعنى هذه القراءة أن المشاركة فى حياة المدينة بالمفهوم اليونانى مشاركة فى خلق النسيج ذاته الذى يتكون منه الواقع الاجتماعى نفسه.

'البنائية' الاجتماعية باعتبارها 'صناعة/ عملاً'

يحاول كاستورياديس فى أعماله الأخيرة أن يصهر معًا مقولتين لا يبدو بينهما ارتباط: أما الأولى فهى أن الواقع يبنيه المجتمع، وتقول الثانية إن البناء الاجتماعى يمكن وصفه بأنه عملية **فعالة** وأن الجميع مدعوون للمشاركة فيها. وفى هذا تبرز فكرة فعالية الفرد فيما يتعلق بنظام الدلالة، وهى الفكرة التى جعلت كاستورياديس ينتقد بشدة النماذج الفلسفية السائدة التى تصر (وفق قراءته لها) على أن الذات كيان سلبى بالنسبة للدلالة/ التمثيل، ومن ثم فلابد من العثور على أساس من نوع ما، للضرورة التى تظل خارج نطاق 'الصناعة/ العمل' للأفراد الواعين بما يفعلون. وكان يرى أن القول بسلبية الذات لا يمثل إلا انعكاسًا 'لحقائق' الواقع التاريخى الاجتماعى العارضة التى تسببت على امتداد قرون فى النظر إلى المعنى إما باعتباره خارج نطاق الإنسان تمامًا (إما باعتباره تنزيلًا من عند الله أو بصفته من ثمار القانون الطبيعى، وهلم جرا) وإما باعتباره المهمة الملقاة على عاتق طبقة معينة أو مجموعة من الأفراد الذين "يتمتعون ببعد النظر".

هذا إذن أصل البحث النقدى فى الماركسية الذى وضعه كاستورياديس، أى إن الماركسية تحاول تفسير 'الصناعة/ العمل' أو الفعل (*praxis*) فى ضوء الدور الذى بناه التاريخ للبروليتاريا، ونحن نفهم من الكلمة الأخيرة أنه يعنى 'الحزب'. أى إن الماركسية تنسب تعريف العالم عَنْوَةً للفعل الثورى، ولكن تعريف الفعل نفسه يعتمد على الظروف المادية، ومن ثم فهو يستبعد الأفراد الذين لا يمكن وصفهم بالانتماء إلى البروليتاريا بسبب هويتهم الطبقية. وهكذا فإن ما ينبغى أن يكون نشاطًا يشارك فيه الجميع يصبح أساسًا لاستبعاد الكثيرين من العملية التى يعاد فيها تخيل صورة المجتمع ويعاد فيها تعريفه.

والمشاعر التحررية التى تستند إليها هذه الحجة لا تقبل النقاش فيما يبدو، فإن خلق الدلالة الاجتماعية لا يمكن اعتباره، وفق ما يقوله كاستورياديس، 'مهمة' يقتصر القيام بها على البعض ممن يعتبرون مؤهلين لذلك، بل إنه التعبير

الأنطولوجى (الوجودى) عما يعنيه كون المرء إنسانًا. إننا نخلق عالمنا، أو بالأحرى نعيد خلق عالمنا، والحق أن **علينا أن** نخلقه، واعين بذلك، مع الآخرين، بصورة **جماعية** فى عملية "انعكاس موضوعية" (1987: 266). يجب علينا أن نخلق العالم لأن العالم خلق إنسانى ونحن من بنى الإنسان. أضف إلى ذلك أن الخلق يجب أن يجرى على أساس "التصور الراديكالى" لا على أساس التصورات السائدة التى ظلت حتى الآن تتحكم فى حياة الإنسان. يجب أن يخضع الواقع لحكم 'الخيال' والجدة، لا للأثقال الرازحة لتاريخ البشر وتقاليدهم واتفاق آرائهم والأقوال المأثورة و"حكمة العصور الغابرة". ومن شأن التصور الراديكالى أن يستعيد أو يعيد لنا العامل الذى ينتمى حقًّا إلينا ألا وهو قدرتنا على تشكيل الدلالة الاجتماعية من خلال التعبير عن 'جنوننا'، و"الآخر الذى لا يمكن السيطرة عليه"، أو الخصائص 'الأزلية' لطاقة التصور الكامنة فى داخل النفس (كاستورياديس 1987: 299) فإذا فعلنا هذا فسوف يخضع العالم لمن يشكلون العالم، وسوف نقضى على اغتراب أنفسنا عن العالم، أى "إخفاء كيان المجتمع عن الذوات التى تشكله، وتغطية طبيعته الزمنية [المؤقتة] أساسًا". (كاستورياديس 1987: 327).

وهكذا يصبح "تاريخ العالم حتى الآن" تاريخ إخفاء العالم عن 'ذوات' هذا العالم، إذ إن الثورة تؤدى إلى إضفاء الديموقراطية والعالمية على 'الصناعة/ العمل'، وكذلك التغلب على 'التمثيل' باعتباره تغريبًا لسلطة الإصلاح. وهكذا فإن طبيعة 'التكوين' ذات الجذور الضاربة فى الوجود نفسه هى التى توفر الصحة المعيارية للبحث النقدى للغيرية، والسعى لتحقيق الاستقلال الذاتى فى الحياة الاجتماعية. علينا أن نشارك فى خلق/ إعادة خلق العالم لأننا (أى كل واحد فينا) قد شكلنا هذا العالم حتى ولو كان الآخرون من أصحاب المصلحة فى إنكار جوهرنا الأنطولوجى قد أقنعونا بأن العالم قد خلق فى "مكان آخر". وأما إنكار الملكية المشتركة للعالم فيعنى، عند كاستورياديس، ما يترتب على كوننا من بنى الإنسان حقًّا. لابد لنا أن نستعيد 'العالم' حتى نستعيد إنسانيتنا.

كاستورياديس ومشروع الاستقلال الذاتى

كان العنصر الأساسى فى آخر ما كتبه من بحوث نقدية وإعادة صوغ لمشروع الاستقلال الذاتى قوله بأن النظام الرمزى شىء ننتسب إليه إما 'سلبًا' أو 'إيجابًا'. وهو

ما يتجاوز، كما سبق أن ذكرنا، المقدمة المنطقية المعتادة للبناء الاجتماعى، من النوع المرتبط بكتابات ڤتجنشتاين الأخيرة. فالنظرة الأخيرة تعادل الفكرة التى تقول إن العالم أو الواقع مبنى فى اللغة أو يبنى من خلال اللغة، ومن ثم يشارك فيه أفراد أى جماعة لغوية، لا الإنسانية كلها من ناحية، ولا الذاتية الضيقة للفرد وحده من ناحية أخرى. ومثل هذا التصور لا يعنى ضمنًا، فى العادة، أن للذات دورًا فعالًا فى بناء الواقع نفسه، وأنها تضيف ما تضيف واعية إلى إطار المعانى المترسبة التى ترثها من خلال عملية التكيف الاجتماعى. وهذا هو الحال بصفة خاصة فى مقولات المذاهب المناهضة 'للجوهرية' [أى اختلاف الناس والأجناس اختلافًا **جوهريًا** عن بعضهم البعض]، والمذهب 'اللاكانى' يعتبر نوعًا منها. وكما يقول اللاكانيون الجدد، فإن موقف كاستورياديس يحتضن فيما يبدو الموقف الديكارتى الذى يقول إن الذات سابقة الوجود على الواقع الاجتماعى، ومن ثم فهى التى تصنع عالمها الخاص (زيزيك 1999: 24، ستاڤراكاكيس 2002). ومن شأن هذا بدوره أن يجعل موقف كاستورياديس السياسى **وجوديًا**، ما دام يرتكز على احتضان إمكان الوجود الفردى وطاقته الخلاقة، بعكس الموقف القائل بالوجود الجماعى وحده. ولكن كاستورياديس يصر على أن هذه الفكرة – أى سلبية الذات فيما يتعلق ببناء الدلالة الاجتماعية – قد نجمت عن منع الذات أو إقصائها عن بناء الدلالة الاجتماعية بسبب التوزيع غير المتكافئ للسلطة. فالأفراد المتماثلون وإن اختلفت أسماؤهم يتشربون المغنى بصورة سلبية، وأما من يتمتعون بالاستقلال من الأفراد فيخلقون المغنى بصورة إيجابية. ولما كانت هذه الحجة تشغل مكانًا رئيسيًا فى الفكر السياسى الذى اعتنقه كاستورياديس فى مرحلته الأخيرة، فربما كان لنا أن نتوقف لتحديد مدى تقدم هذه النظرة على ما تسعى للحلول محله من نظرات.

على الرغم من درجة اختلاف هذه المقولة عن شتى صور البناء الاجتماعى الذى يقول به مذهب "مناهضة الجوهرية"، يمكننا أن نقول إن كاستورياديس كان ميالًا إلى ضم قضيتين معًا: قضية كيفية توليد المعنى، وقضية الظروف التى يمكن فى ظلها الطعن فى المعانى السائدة ونقضها، وكيفية أداء ذلك. وأما ما يبدو أنه يقوله فهو أنه إذا استطاع المجتمع أن يحدد لنفسه فهمه الخاص للعالم، فسوف يصبح ذلك ضربًا من الاستقلال أو الحكم الذاتى. والنظرة السطحية تجعل هذا الموقف يبدو غريبًا. ولننظر فى أحد الأمثلة التى يضربها كاستورياديس، وهى التى تتعلق بأسماء الألوان

(كاستورياديس 1997: 337-338). يقول كاستورياديس إن الألوان لا تكمن فى العالم، فإننا 'نحن' الذين نخلقها أو نبنيها. ولكن هل ينبغى أن يؤدى بنا القول بأن مفاهيم الألوان من خلق البشر إلى أن نفترض أنه من المهم لنا أن نشارك فى خلقها، أو أن نشارك - مثلًا - فى خلق تعريف كلمة 'أحمر'؟ يصعب على المستوى السطحى أن ندرك صحة هذا القول. فالواقع أن الاختلافات حول استخدام الألفاظ تشهد على صحة القول بأن اللغة حافلة بظلال المعانى، وبالتضاد وبالمعانى المراوغة. ولن تستطيع أى درجة من درجات المشاركة الفعالة فى تعريف الألفاظ تغيير الحقيقة التى تقول إن هذه الاختلافات جزء لا يتجزأ من الانتماء إلى جماعة تتكلم اللغة نفسها (**"تظن أن هذا اللون أُرْجُوَانى، وأظنه أنا لونًا خَبَّازِيًّا"**) ومثل هذه المنازعات تدل أيضًا على وجود حد معروف أو ثابت للألفاظ. فنحن نعرف معنى كلمة "اللون الخبازى" فى العادة، لكننا نختلف حول إذا ما كان الشىء الموصوف به يتفق مع المعنى المذكور. ولكن استقرار المعنى لا ينشأ من التوليد الفعال للاتفاق فى الرأى بل من خلال عادات وأعراف الاستعمال فى مجتمع يتكلم اللغة نفسها.

ويبدو أن كاستورياديس يقف على أرض أشد صلابة عندما يركز، كما يركز فى حالات كثيرة، على استعادة صحة المصطلحات المختلف عليها، مثل 'العدل' أو 'المساواة' أو الديموقراطية. فهنا نرى بوضوح السبب الذى قد يدفع المرء إلى أن يشارك فى المداولات الخاصة بمعانى المفاهيم. فإذا كان المرء قلقًا بشأن الظلم فى العالم فسوف يريد المشاركة فى النقاش حول إمكان خلق عالم يتميز بالمزيد من العدل. ولكننا نرى، حتى هنا، أن القضية لا تتصل بتوليد معان جديدة أو مختلفة مثلما تمثل التفضيل لنوع من العدل على نوع آخر. أى إن المشكلة هنا لا تتعلق **بمعنى** المصطلح نفسه، وهو المعنى الذى نوازيه منذ أيام أرسطو بمقولة "يجب التكافؤ فى معاملة المتكافئين". ولكن الصعوبة تكمن فى تنفيذ أو تطبيق إحدى صور العدالة دون غيرها. وحتى لو اتفقنا بصورة جماعية على تطبيق العدالة وفقًا للنموذج 'ألِف' (مثلًا توزيع البضائع وفقًا للمبدأ المأثور "لكل حسب حاجته") فإن العدالة بنماذجها 'باء'، و'جيم'، و'دال' لن تفقد أيا من مغزاها. ولا يزال مفهوم العدل خلافيًّا باعتباره مفهومًا، بل سوف يظل كذلك ما دام الاختلاف قائمًا بين تصورات الناس لكيفية عيشنا.

فإذا افترضنا صحة ذلك، اتضح لنا أن القضية المثارة فى المناقشات حول العدل

أقل ارتباطًا بمعنى المصطلح - وقطعًا ليس بأية دلالة مطلقة أو نهائية - منها بالأسلوب الذى يجب تعريف المصطلح به وتطبيقه. ففى المجتمعات الحديثة القائمة على التعددية، توجد ضروب منوعة من نماذج العدالة الممكنة والتى يمكن القول بصحتها، والسؤال الذى يواجه أى مجتمع من المجتمعات هو النموذج الذى ينبغى اختياره أساسًا لتنظيم الشئون الاجتماعية، وتوزيع البضائع وهلم جرًا. وأما المسألة التى يعتبر البت فيها أمرًا مهما أو ذا دلالة لكل مجتمع فهو كيفية **تنفيذ** العدالة. يمكن أن نجد للعدالة معان كثيرة، وسوف يستمر هذا الحال ما دام الناس يختلفون حول نوع العالم الذى يريدون أن يعيشوا فيه، وحول أنواع المعايير التى يلتزمون بها، وتوزيع الحقوق على مستحقيها. وهذا هو المقصود بالجدل السياسى. ولما كان كاستورياديس يتوقع استمرار مثل هذه الخلافات بل وأن تنتعش فى ظل الاستقلال، فلنا أن نتوقع أن يظل مصطلح العدالة خلافيا، وأن يستمر الخلاف حوله. وفى الوقت نفسه نلمح وجود عامل أساسى هنا بوضوح ألا وهو إعادة توزيع **السلطة** لتنفيذ تصورات للعدالة تختلف عن تصور الذين ألحقوها بخدمة نخبة من النخب. وتنحصر القضية فى التساؤل عمن لديه الحق أو القدرة على اختيار نموذج العدالة التى يتفق مع موقف من المواقف. ومن الممكن أن يكون ذلك ما يعنيه كاستورياديس ضمنًا، بغض النظر عن مناقشة استعادة صحة عملية الدلالة الاجتماعية التى تشكل الأساس مثلًا لمقاله الرئيسى فى كتاب **التأسيس الخيالى للمجتمع**. وتوجد فى مقالاته الأخيرة إشارات تكفى للإيحاء بأن أشد ما يشغله هو استعادة القدرة على خلق القانون أو 'تأسيسه'، ولكن من الصعب فى هذه الحالة تحديد ما يضيفه هذا المدخل إلى النظرية الديموقراطية الراديكالية، ما دام يعنى تكرار المطلب الذى نجده فى الفكر والممارسة اليسارية الراديكالية منذ أيام الذين كانوا ينادون بالمساواة بين الطبقات، أى إن المجتمعات تستطيع أن تحكم نفسها دون 'مساعدة' من الوسطاء، أو الممثلين أو المتنورين، وإن كنا مازلنا نشتبه فى أن كاستورياديس ملتزم بقراءة الاستقلال قراءة أقوى كثيرًا من هذه القراءة، وهى التى تتضمن فعلًا طرح قضية خلق المعنى باعتبارها عملية جماعية فعالة.

وأما ما يشد الانتباه أيضًا من وجهة نظر التطور فى أعماله الأخيرة فهو فهم كاستورياديس للمجتمع باعتباره جماعة لغوية متجانسة نسبيًا. فتكرار استلهام نموذج المدينة اليونانية الأثينية فى أعماله الأخيرة له دلالته، فنحن نرى هنا كيف

يتداخل مفهوم المجتمع الكبير مع المجتمع المحلى إلى الحد الذى يجعلهما من المترادفات عنده، ومن هذه الزاوية نجد أنه يتحدث عن استعادة الدلالة الاجتماعية باعتبارها نشاطًا جماعيًا بأسلوب يشجعنا على قبوله، فالمدينة اليونانية .كانت مجموعة من المواطنين المترابطين ترابطًا وثيقًا، من حيث انتماؤهم العرقى، مهما يكن، مدعومًا باستبعاد الأجانب أو ذوى الجنسية المختلطة. فالمجتمع الكبير فى هذه الحالة كان المجتمع المحلى، مثلما كان المجتمع المحلى يعتبر مجتمعًا وحسب.

وأما السؤال الذى لا يزال ينتظر الإجابة فهو مدى صحة هذا النموذج فى الظروف الحديثة، فالمعروف أن أحد ملامح الحداثة هو التهجين، وتعدد الجنسية، والتنوع المتزايد، خصوصًا فى 'المدن العالمية' مثل تورونتو وباريس ونيويورك. فهنا نجد الكثير من اللغات، والانتماءات العرقية، والمفاهيم وصور العالم. ومن وجهة نظر كاستورياديس، يمكن لهذه المجتمعات المحلية أن تعتبر ذات استقلال يتوقف على مدى مشاركة كل فرد من أفراده فى توليد فهم رمزى مشترك، بحيث نتوقع - فيما يبدو - أن يعتنقه كل منهم، كما كان الحال فى المدينة اليونانية. ومع ذلك نرى، على سبيل المثال، أن خبرة الشتات والمنفى عادة ما تتميز بزيادة الإحساس بالهوية الخاصة "المعرضة للتهديد"، ومن ثم بضرورة الحفاظ على الارتباط بالمعانى والمفاهيم 'المحلية' التى تركها المهاجرون وراءهم فى أوطانهم. لم يعد المجتمع المحلى، فى ظل الظروف الحديثة المتسمة بتعدد الجنسيات، كيانًا لغويًا وثقافيًا متجانسًا، بل خليط مركب من هويات مختلفة متنافسة، ذوات لغات مختلفة، وعادات وأخلاق وأديان متباينة، يقارع بعضها بعضًا فى الساحة نفسها. فإذا كنا ننشد نماذج من الماضى السحيق لتبيان معضلات الاستقلال وإمكاناته فى ظل الظروف الحديثة، فلن يتمثل النموذج المناسب فى 'المدينة - الدولة' الأثينية بل فى برج بابل.

ومن هذه الزاوية يمكننا أن نقرأ نظرة كاستورياديس السياسية باعتبارها تمثل الحنين إلى ماض تطمسه الحداثة طمسًا، فهى تطلب منا أن ننظر إلى أنفسنا باعتبارنا ذواتًا يرتبط قدرهم أو مصيرهم بالآخرين الذين يشاركونهم الهوية المشتركة نفسها فى الوقت الذى تزداد فيه ضغوط القوى الدولية فتزيد باطراد من صعوبة توليد أمثال هذه الهويات أو الحفاظ عليها. فإذا كانت الحداثة تتميز بأى شىء فإنها تتميز قطعًا، كما يؤكد المعلقون من أمثال هومى بهابها، وأرچون أپادوراى، بتكاثر وانخلاع الهويات، وهى عملية تشكك فى المثل الأعلى لعالم يتسم بالتفاعل المشترك فى

غمار توليد الدلالة الاجتماعية (بهابها 1994؛ أپادوراى 1996). ففى المجتمعات التى ربما تختلط فيها مئات الانتماءات العرقية واللغات ويصبغ بعضها بعضًا، نجد أن القول بساحة اجتماعية يمكن توليد المعنى فيها جماعيًا قول لا ينطبق عليها إلا إلى حد محدود، بل يمكن اعتباره تهديدًا لصحة الهويات والذاتيات المهجنة أو غير المؤكدة بصورة أخرى، إلى جانب الهويات المتميزة التى نجدها فى ساحات المدن الكبرى. وأما القول بأن على كل فرد أن يشارك فى بناء إطار مشترك من المعانى فربما يوحى بدونية هذه الهويات وبصفة عامة دونية مطالب الأقليات بأن تحافظ على المسافة بينها وبين الغالبية، مهما يكن تعريفنا لها. وقد لا تكون الأقليات مشغولة بتوليد معان مشتركة، وأكثر اهتمامًا بإنشاء آليات يمكن فى إطارها نشر التعددية (التى ما فتئت تتكاثر) وفق شرائطها الخاصة، لا مداهنة الأقليات حتى تشترك فى عملية شاملة لخلق ذواتها رمزيًا.

كاستورياديس وما بعد الماركسية

على الرغم من هجومه الصاعق على ما بعد الحداثة بل على كل تيار أو اتجاه فكرى رئيسى معاصر، فإن البحث النقدى الذى أجراه كاستورياديس عن ماركس يتداخل بأساليب لها دلالتها مع عمل الذين يستبعدهم بشدة، وإن يكن ذلك بصورة غير مباشرة (أى 'أصحاب ما بعد الحداثة'). ونستطيع أن نذكر هنا التركيز على ما تتسم به العملية التاريخية من تحول وانفتاح، وهو ما يقطع بفشل الجهد 'الشمولى' المبذول لجعل التاريخ يتفق مع عملية 'تسيير' قدرية لا تقصد إلا ذاتها. وقد قدم كاستورياديس هذا التصور فى الوقت الذى كان ليوتار يضع فيه بحثًا نقديًا للماركسية الهيجيلية فى كتابه **حال ما بعد الحداثة**. وكان هجومه المستند إلى ما أطلق عليه فكر 'تغريب الهويات' يضيف بُعدًا فلسفيًا إلى ما كان قد بدأ فى صورة بحث نقدى سياسى، وكان بذلك يعكس إلى درجة مذهلة البحث النقدى الذى قدمه ديلوز فى كتابه **الاختلاف والتكرار**. أى إن التخلى عن التحليل الطبقى وتفضيل صورة الهويات غير المركزة والحركات الاجتماعية الجديدة يستبق البحث النقدى فى التحليل القائم على التصوير الضيق للطبقات وفتح الساحة السياسية للمشاركة والانغماس المباشر، لا تمثيل الحاجات والمصالح. وسوف يكون التصور المذكور لتغير الذات السياسية من السمات الباقية لتركة لاكلاو و موف. ولكن القول بأى من ذلك

لا ينفى أن كاستوريادیس كان مفكرًا أصيلًا، ولكنه يعنى وحسب أن كاستوريادیس كان يشارك انشغال غيره، مشاركة باهرة فى حالات كثيرة، باستعادة فكر التغير، والإمكانية، والخلق من البنيوية والماركسية التقليدية. وأما ما أبقى عليه فكان النضال الواعى للمفكر العضوى من ناحية معينة، وكذلك، من ناحية أخرى، الإحساس العميق لا بالبعد السياسى للبحث النقدى وحسب بل أيضًا بإمكانيته الراديكالية بل والثورية.

وعلى الرغم من هذا كله، فلسنا واثقين ثقة كاملة إذا كان النموذج الذى ارتبط هو به، أى نموذج 'المجلس' المستقل الذى يؤسس نفسه على قاعدة 'اللامركزية'، قد حافظ على الأهمية التى كانت له يومًا ما لجيل كامل من المناضلين، وخصوصًا لعدد كبير من الشيوعيين الفرنسيين السابقين، أو 'المواقفيين'، أو الماويين أو دعاة الاستقلال الذين استلهموا ذلك النموذج. وربما وجدنا بعض الغموض فى الفكرة الرئيسية للنظرية السياسية عند كاستوريادیس، ألا وهى الالتزام بالإدارة الذاتية الجماعية، سواء فهمنا أنها تعنى القضاء على البيروقراطية؛ كما يوحى بذلك تكرارها فى البداية، أو تعنى استعادة الصحة الجماعية والمجتمعية كما تتجسد فى نظرته للمدينة اليونانية القديمة. أما البحث النقدى فى البيروقراطية فيصطدم بتعقيد الحياة الحديثة، سواء من حيث زيادة التخصص فى المعارف والقدرات أو من حيث تفجر الطاقة الإنتاجية على النطاق العالمى. فإن استلهام كاستوريادیس للعمل المباشر فى المجتمع المحلى من خلال تخصيص المهام الجماعية ينتمى إلى عالم وليم جودوين ووليم موريس، لا إلى عالم التدفق عبر الحدود القومية للإنتاج والناس وأجهزة الإعلام واللغات بل والسياسة نفسها. وقد نرى أن ذلك يدعو للأسف من زاوية الحداثة الفائقة؛ ولكن المهم أن كاستوريادیس لم يكن يرى أن الإدارة الذاتية **تبتعد** عن الحداثة. بل على العكس من ذلك، فإنه كما أوضح مثلًا فى المقالات التى نشرها بعنوان **عن مضمون الاشتراكية**، كان يرى أن الإدارة الذاتية تمثل طريقًا **للتغلب على** المفارقات وأسباب الضيق فى عالم يتزايد أخذه بالبيروقراطية والتصنيع. لم يدر بخلد أحد آنذاك أننا سوف نضطر إلى التخلى عن الإنتاج المتقدم الذى كان يعتبره، مع ماركس، حقًّا فطريًّا للاشتراكية. كان كاستوريادیس ملتزمًا بانتزاع السلطة الاجتماعية والاقتصادية من أيدى النخب وإعادتها إلى الطبقة العاملة، لا بتشتيت الإنتاج المتقدم والعودة إلى أساليب عيش 'أبسط'. والمشكلة هى أن الحداثة قد خطت

خطى تجاوزت بها 'الكُمْيُونَة' [وحدة الإنتاج والإدارة الجماعية] بل وتجاوزت الأمة باعتبارها موقع الإنتاج. أى إن رؤية كاستورياديس فقدت الصلة بالحداثة، أو بالأحرى بالمغنى الذى أصبحت الحداثة تدل عليه، أى زيادة التخصيص، وإضفاء الطابع الدولى على الإنتاج، وعبور المشكلات 'المحلية' حدود الدول، سواء كانت هذه المشاكل تتصل بتخصيص الموارد أو بتدهور البيئة، أو بإنشاء بنية تحتية متقدمة، مثل وسائل النقل والإمداد بالمياه. ويعتبر إضفاء 'الطابع المحلى' من الحلول المتاحة لهذه المشاكل، ولكن عددًا كبيرًا من دعاة المحلية اليوم يقولون إن مثل هذا المطلب لا يؤتى أُكُلَهُ إلا فى سياق الاعتراف بأن أسلوب الإنتاج والتبادل الحديث من المحال الحفاظ عليه، وهذه حجة لا تكاد تظهر قط فى معالجة كاستورياديس للموضوع.

وعلينا أن نتذكر أيضًا أن البحث النقدى فى البيروقراطية كان من الموضوعات الرئيسية المتكررة فى الخطاب السياسى فى أواخر السبعينيات، ولكنه كان ملحقًا بالحق السياسى، باعتباره جزءًا من الثورة الليبرالية الجديدة. إذ كانت 'البيروقراطية'، بصورتيها العامة والخاصة، هدف البحث النقدى المرتبط باسم ميلتون فريدمان، وفريدريش فون هاييك، وكان الاثنان يشاركان مشاركة مدهشة أفكار البحث النقدى الذى أجراه كاستورياديس لها، خصوصًا آثارها الخانقة. وكان عقدا الثمانينيات والتسعينيات شاهدين على التخلص الذى لا نظير له، استنادًا إلى ارتفاع التكاليف، من أى شىء وكل شىء يعوق 'مزية' المنافسة. وبحلول نهاية القرن لم يعد ما يهدد مشروع الإدارة الذاتية الجماعية يتمثل فى البيروقراطية، بل فى عودة آلية الحرية الاقتصادية القاسية التى عرفها العصر الإمبريالى. ربما كان ماركس مصيبًا على أية حال، فقانون القيمة لا يمكن مقاومته، ولا حتى من جانب 'البيروقراطيين' الحريصين على الحفاظ على مواقعهم. ولم يكن تطبيق البيروقراطية فى الحياة العامة هو الذى أثار الاحتجاجات المناهضة للرأسمالية فى القرن الجديد، بل كان من ورائها الهجوم على 'العوام' وإخضاع الحياة الخاصة والعامة جميعًا لقانون القيمة. وإذا كان تحليل كاستورياديس للبيروقراطية يوحى بأن التراكم الرأسمالى قد أصبح، بصورة مطردة، أكثر جلبًا 'للراحة' وخاليًا من الصراع فإن هذه التطورات وضروب المقاومة لها توحى بأن تحليله كان يؤمن إيمانًا أكبر مما ينبغى بالحدة التى تميزت بها رؤية ڤيبر.

وأما بخصوص أعماله الأخيرة، فإن محاولة تدعيم الزعم بأن المدينة اليونانية القديمة كانت تمثل شكل الاستقلال المنشود محاولة تتسم بجانب تجاوزه الزمن،

وربما يكون هذا مقصودًا. والصعوبة هنا ذات طابع نظرى مباشر من حيث نوعها، إذ تكمن فى النظرة التى تقول إنه ما دام الواقع بناءً اجتماعيًّا، فينبغى للمجتمع أن يستعيد القدرة على توليد المعانى لنفسه، ويؤدى هذا إلى أن نفهم أن العالم يتكون من مجتمعات محلية يتكلم كل منها لغة واحدة، ويتمتع بالتجانس النسبى، ويشغل مساحة جغرافية ذات هوية جماعية معينة. و'كل' ما هو مطلوب لتحقيق الاستقلال الذاتى بهذا المعنى هو جمع كل من يتكلمون لغة معينة فى 'مكان' واحد والسماح لهم باستعادة 'صنع/ عمل' واقعهم الاجتماعى الخاص. وإلى جانب الاعتراضات التحليلية والنظرية التى قُدمت من قبل على مثل هذه النظرة، علينا أن ندرك أن أساس التوقعات التى أدت إلى نشأة هذا النموذج أساس تحف به الأخطار. فمقولة كاستورياديس تستند إلى تحديد 'مجموع' معين يتميز بالثبات والاستقرار، ولكنه ليس فى هذه الحالة 'الشعب' أو 'الطبقة' أو 'الأمة' ولكنه 'المجتمع'. ولكن المجتمع فى الظروف الحديثة أبعد ما يكون عن تحقيق واقع وأنطولوجى مستقر، بل إنه 'مجموع' نظرى يزداد الشك فى صلاحية صحته وفائدته للتحليل الاجتماعى. والمجتمعات المعاصرة أبعد ما تكون عن الكيانات اللغوية المنفصلة والمتجانسة، بل إنها تتسم بزيادة التنوع والمغايرة، وبانتشار الأقليات، وبصور الدلالة المحلية والخاصة التى يتكرر حدوثها ويَطَّرِدُ تفتُّتها وتشتُّتها. فإننا لا نشتبك مع 'المجتمع' فيما 'نصنعه/ نعمله'، بل مع شتى الجماعات المتداخلة التى نقول إننا ننتمى إليها. و'المجتمع' موجود بطبيعة الحال، ولكن الشك يتزايد فى قدرتنا على معادلة المجتمع بالجماعات المتسمة بتجانس نسبى فى الأصول العرقية، وفى اللغة وفى الثقافة والدين. وذلك أيضًا شأن مشروع استعادة "الدلالة الاجتماعية" فى غضون نشرنا أشكالًا ما فتئت تتنوع من التواصل وتحديد الهوية والتكيف الاجتماعى.

ما شأن مشروع الاستقلال الذاتى إذن؟ على الرغم من المناقشة السابقة، فإن لتركة كاستورياديس أهمية واضحة من حيث سبقها إلى الإقرار – بقوة واستنادًا إلى الحقائق السياسية - بعدد كبير من التيارات والتوجهات التى اتسم بها 'فكر ما بعد الماركسية' وممارستها، ومن بينها ضرورة النظر فى حتمية الماضى على مستوى التجريد النظرى أو الاشتباك السياسى، وكذلك إنفتاح التاريخ والخلق الاجتماعى وطابعهما العَرَضى، ومن ثم إتاحة طرائق أخرى للعيش، ومن بينها أيضًا استحالة التمثيل ومن ثم ضرورة المشاركة والانغماس الكامل فى الشئون التى تملى شرائط

وجودنا وأحواله. وأمثال هذه الأمور من قضايا زماننا الأساسية، على نحو ما ظل يؤكده طول حياته. وكان يقف إزاء النزعة المحافظة السياسية، يمينية كانت أو يسارية، الموقف الذى كان يمكن أن يقفه ڤتجنشتاين إزاء النزعة المحافظة السلفية: أى إنه كان مبشرًا يعلن إمكان وجود 'عوالم أخرى' بل ضرورة وجودها. وكانت هذه العوالم عند ڤتجنشتاين تذكرنا بالطابع العَرَضى للحياة الاجتماعية وقدرتها الخلاقة ووجود طرائق أخرى للعيش؛ وأما عند كاستورياديس فهى تذكرنا بأن البشاعات والميل إلى إهدار الطاقات فى الوجود المعاصر، سواء كان رأسماليًّا أو شيوعيًّا، ليست 'قدرًا تمليه الطوالع'، بل يمكن التغلب عليها بالعمل الجماعى. وكان كاستورياديس فى نقده - دون هوادة - للحتمية والوضعية والبنيوية يؤكد الطاقة الخلاقة للعمل البشرى، ومن ثم وجود طرائق أخرى للعيش. وقد ثبتت صحة نظرته من جميع وجوهها فيما يتعلق بالشيوعية، وكان انهيارها من المصادر العظمى لإحساسه بالرضى. وفى غضون عملية إثبات صحة انتشار ساحات اجتماعية بديلة ومنتديات اجتماعية، وأشكال سياسية 'أفقية'، نجد التحدىَ الموجه إلى الأثقال الرازحة للممارسة السياسية الراديكالية الموروثة. وقد لا تكون المحاولات الجارية لاستعادة حق 'الصناعة/ العمل' مستلهمة بصورة مباشرة من كاستورياديس ولكنها تشهد بالمشاغل القائمة فى صلب حياته وعمله.

ملخص

- **هدف كاستورياديس**: وضع نظرية تحررية راديكالية لاستكمال الفكر السياسى القائم على الأهمية الكبرى للمشاركة والاستقلال الذاتى الجماعى والمجتمعى ودحر البيروقراطية والمركزية، ويقتضى هذا بحثًا نقديًّا فى النظرية والسياسة الماركسية يقول إن تفضيل النظرية على التطبيق يؤدى إلى 'الطليعية' التى تكرر ولا تقوض الاتجاهات البيروقر اطية للحداثة.
- **الخلفية**: الانفصال المبكر عن الماركسية التقليدية أدى إلى التروتسكية ثم إلى راديكالية أكثر مغايرة لما سبق. كان عضوًا مؤسسًا لحركة **الاشتراكية أو الهمجية** التى كان من أعضائها كلود لوفور وجان-فرانسوا ليوتار. وضع بحثًا نقديًّا عن الاتجاهات البيروقراطية للشيوعية والرأسمالية، وجعل الإدارة الذاتية وتشكيل مجالس العمال هدفًا لبحثه النقدى. ورغم تأثر كاستورياديس بالفيلسوف ڤيبر

فإنه حافظ على إمكان التغلب على مبدأ تقسيم العمل بصورته المتطرفة وإزالة الغربة من ظروف العمل من خلال المشاركة الجماعية والمساواة فى الأجور.

- تأكدت صحة تحليله، فيما يبدو، بفضل الانتفاضة المجرية عام 1956، التى كانت تمثل رفضًا للشيوعية والديموقراطية الليبرالية معًا. وقد أصبحت فكرة اتخاذ عمل تلقائى غير متوقع، ومستقل، عنصرًا جوهريا من بحثه النقدى فى النظرية السياسية القائمة على الحتمية من النوع المرتبط بالشيوعية التقليدية.
- وضع البحث النقدى فى الماركسية وفق عدد من الاتجاهات: إثبات خطأ النظرية الاقتصادية استنادًا إلى التوسع الرأسمالى وابتداع حاجات جديدة؛ انتقاد التوقع الاجتماعى بازدياد الصراع الطبقى والاستقطاب فى المجتمع المتقدم؛ رفض فكرة السياسة باعتبارها مجموعة من المهارات التقنية؛ رفض الضرورة والحتمية بجميع أشكالهما.
- البحث النقدى فى الماركسية والبنيوية المرتبط بالبحث النقدى فى النظرية اللاكانية التى كانت قد اكتسبت نفوذًا هائلًا فى فرنسا فى الستينيات. وَضْعُ تصورٍ للّاوعى باعتباره 'حممًا بركانية' للطعن فى مقولة ديلوز وجواتارى وليوتار وغيرهم، التى تقيم اللاوعى على أساس 'الرغبة'. إضفاء أهمية مركزية على عنصر الخيال والمخيلة الراديكالية باعتباره من مقومات الطاقة الخلاقة عند الإنسان. التأكيد على مكان 'الجِدَّةِ'، والتجديد باعتبارهما فى قلب إنسانية الإنسان.
- وضع نظرية سياسية للمخيلة الاجتماعية وفكرة الاستقلال الذاتى باعتبارها استعادة لعملية بناء الدلالة الاجتماعية.
- يدور التنظير المعيارى حول فكرة إعادة بناء المجتمع المحلى والمجتمع الكبير باعتبار ذلك خلقًا ذاتيًا، ويكتسب نموذج المدينة اليونانية القديمة دلالته من كونه بشيرًا بفكرة الحوكمة الذاتية باعتبارها تعريفًا ذاتيًا أو حكمًا ذاتيًا.

التقييم:

- نقاط القوة: إعادة التعبير عن البحث النقدى التحررى فى الماركسية، المرتبطة بدعاة المجالس الشيوعيين (پانيكوك؛ ماتيك) والجناح اليسارى للاشتراكية

الثورية الأوروبية (كورش؛ لوكسمبورج) أى بالبلشفية باعتبارها شكلًا من أشكال الطليعية؛ وضع المشاركة والمداولات الجماعية فى قلب البحث النقدى؛ استعادة الأهمية المركزية للطاقة البشرية على الابتكار والخلق باعتبارها فى قلب إنسانية الإنسان.

- **نقاط الضعف**: صعوبة التوفيق بين التحديث وبين الإدارة الذاتية ومجالس العمال (عبور الإنتاج للحدود الوطنية؛ تقسيم العمل؛ مشكلة الحوافز)؛ البحث النقدى فى البيروقراطية يصبح بحثًا نقديًا فى الرأسمالية الاجتماعية الديموقراطية 'المنظمة' نفسها، والتى حلت محلها إعادة هيكلة ليبرالية جديدة منذ أواخر السبعينيات؛ يمكن أن يكون التركيز على أن 'المجتمع'، و'المجتمع المحلى' ينهضان بدور تأسيسى من المقولات التى تعبر عن الحنين إلى الماضى و/أو تعتمد على الإقصاء فى سياق المجتمعات الحديثة المعقدة وذوات الطابع المتنوع.

الفصل الثانى
ديلوز وجواتارى:
إعادة التفكير فى المادية

اعتادت الآلات الاجتماعية أن تتغذى على التناقضات التى تُنشئها، وعلى الأزمات التى تثيرها، وعلى ضروب القلق التى تُوَلِّدُها، وعلى العمليات الجهنمية التى تعيد توليدها. ولقد تعلمت الرأسمالية ذلك، وكَفَّتْ عن الشك فى ذاتها، بل إن الاشتراكيين أنفسهم قد تخلوا عن الإيمان بإمكان الموت الطبيعى للرأسمالية من خلال الاستنزاف. لم يمت أحد قط بسبب التناقضات، وكلما ازداد التفتت والتهرؤ، ازدادت جودة العمل، بالأسلوب الأمريكى.

(ديلوز وجواتارى، 1984، 151)

چيل ديلوز، و[پيير] فيليكس جواتارى كانا مناضلين أبديا تأييدهم الكامل لانتفاضة مايو 1968، وعلى الرغم من أنهما كانا شخصيتين مختلفتين ولهما اهتمامات فكرية متباينة، فإنهما شكّلا ثنائيًّا كاتبًا جبارًا يشار إليه باسم ’ديلوز وجواتارى‘، وهو الذى أنتج عملين أساسيين هما **ضد أوديب**، و**ألف هضبة**، إلى جانب عدد من الأعمال الأقل شهرة، من بينها **كافكا: نحو أدب صغير**، و**ما الفلسفة؟** وكان ديلوز وجواتارى يصران على أنهما ’ماديان‘ و’ماركسيان‘ (ديلوز 1995). كما كان جواتارى صريحًا فى رفضه صفة ’ما بعد الحداثة‘ التى كانا كثيرًا ما يوصفان بها

(جينوسكو 1996). ومع ذلك فإن كثيرا من المعلقين يرون أن ديلوز وجواتارى يجسدان ما بعد الحداثة فى احتضانهما لنظرية معرفة 'نسبية'، مقترنة بالاحتفاء بالاختلاف، والتعددية، واستحالة الحسم. (كالينيكوس 1989؛ بست وكيلنر 1991؛ ساراپ 1993). هذا إلى جانب ارتباطهما الصريح، بالفيلسوف نيتشه والذى كثيرًا ما يُعرف به، والذى يكفى ذكر اسمه وحسب لإقناع الكثيِر بالطابع اللاعقلانى، ما بعد الحداثى، لما يتلوه.

ومع ذلك فقد كان عملهما ذا تأثير كبير فى المناظرات المعاصرة حول إمكانيات مقاومة العولمة الليبرالية الجديدة، ووضع بدائل مناهضة للرأسمالية. والكتابات التى شارك فى إبداعها مايكل هارت وأنطونيو نيجرى، مثل كتاب **الامبراطورية** وكتاب **العامة**، تستقى الكثير من عملهما. ويصدق هذا القول، سواء من حيث تحليل 'الامبراطورية' الليبرالية الجديدة نفسها، أو - إلى حد غير مؤكد - من حيث 'الوصفات' التى يقدمانها من أجل امبراطورية مناهضة ('المنفى'، 'الهجرة'). ولنا أن نذكر فى هذا الصدد أيضًا عمل أرچون أپادوراى، الذى كتب مقالًا عن العولمة يستعير فيها الكثير من جهازهما النظرى (أپادوراى 1996). ونقول بصفة أعم إن الدراسات المعاصرة المناهضة للإمپريالية تزخر بالمصطلحات المستعارة عن وعى أو دون وعى من عملهما. فقد أصبحت بعض المفاهيم مثل 'الجذمور'، و'نزع تخصيص الأراضى' و'البداوة' [أو حياة الترحل] و'العامة' - إذا اقتصرنا على القليل منها - جزءًا من مفردات السياسة المعاصرة والنضال اليسارى. ويصدق هذا بصفة خاصة فى فرنسا.حيث نهض عمل ديلوز وجواتارى بدور رئيسى فى بث الحيوية من جديد فى الفكر والنشاط السياسى الراديكالى، وهو الذى تميز بنشر شتى المجلات العلمية والصحف الصغيرة مثل '**الأوهام**'، و'**العامة**'، و'**البحوث**' والتى تحمل طابعهما المتميز. كما كان عمل ديلوز وجواتارى ذا تأثير كبير أيضًا فى المناظرات النسوية، كما كان الحال فى عمل إليزابيث جروس، وروزى بريدوتى، ودوروثيا أولكوڤسكى (بريدوتى، 1994؛ جروس 1994؛ أولكوڤسكى، 1999). وباختصار نقول إن عملهما كان موردًا مهمًا لإعادة التفكير لا فى نظرية السياسة الراديكالية 'بعد' ماركس فقط بل أيضًا فى ممارستها.

وعلى الرغم من أن اقتران اسمى الشريكين مألوف للقراء، فإن ديلوز وجواتارى كان يختلفان اختلافات شخصية بالغة، ولكل منهما برنامجه الفكرى المنفصل. فأما جواتارى،

الذى ولد عام 1930، فكان طبيبًا نفسيًّا ومناضلًا سياسيًّا ساعد على إنشاء 'كلينيك دى لابورد'، فى منطقة كورشفيرنى بالقرب من پاريس، وكانت وحدة تجريبية للعلاج النفسى تطبق بعض الآراء 'المارقة' لحركة مناهضة الطب النفسى التى اقترنت فى العالم الناطق بالإنجليزية بأسماء أعلام معينين مثل ر. د. لانج، وديڤيد كوپر، وروبرت كاسل (ديلوز وجواتارى 1984 [1972]). وكان من الموضوعات التى ما فتئت تتكرر فى عمل جواتارى ضرورة الطعن فى التوقعات والافتراضات الخاصة بالطب النفسى والتحليل النفسى التقليديين والتى وضعت نموذجًا للنشاط الإنسانى 'السوى' فى مقابل الذات 'غير السوية' أو المتهرئة العاجزة عن الاندماج فى العلاقات الاجتماعية التقليدية. وفيما يشبه ما قاله فوكوه عن 'الجنون'، كان جواتارى يعتبر أن مثل ذلك التمييز كان فى جوهره 'سياسيًّا'، إذ يعادل بين الحال السوى وبين الانصياع للأوضاع الراهنة. وكان جواتارى يصر دائمًا على تبيان الحقيقة الواقعة الكامنة فى الأبنية النفسية العميقة أو أبنية اللاوعى، وكان من ثم يقول بضرورة فحص طرائق تسخير قوى اللاوعى فى قضية كفاح 'العمال'. وكانت هذه الإشكالية الأساس الذى بنى الباحثان عليه أول عمل تعاونا فى كتابته وهو **ضد أوديب**. فإذا تركنا ما تعاون فيه مع ديلوز، وجدنا أن أقوى سلاح فى يد جواتارى كان يتمثل فى المقالات، التى جمع بعضها فى كتاب لم يلق حظه من الاهتمام، وهو كتاب **ثورة الجزيئات**، ويضم ما كتبه فى الستينيات والسبعينيات. ونشر جارى جينوسكو عددًا من المقالات المهمة الأخرى التى حررها بعنوان **مقولات جواتارى**، إلى جانب مقدمة راقية كتبها عن عمل جواتارى (جيفوسكو 2002). واشترك جواتارى أيضًا مع نيجرى فى كتابة كتاب عنوانه **شيوعيون مثلنا**، كما كتب فى أواخر حياته كتابًا تتجلى فيه مرحلته 'الخضراء' بعنوان **علوم البيئة الثلاثة** الذى يحاول فيه المزاوجة بين التزاماته السياسية وبين الموضوعات البيئية (جواتارى ونيجرى 1990 وجواتارى 2000).

وأما ديلوز المولود عام 1925 فقد بنى صيته المبكر من خلال سلسلة من القراءات الأصيلة و'المناضلة' لكبار أعلام الفلسفة، مثل هيوم (**المذهب التجريبى والذاتية**)؛ وسپينوزا (**سپينوزا: الفلسفة العملية**)؛ ونيتشه (**نيتشه والفلسفة**)؛ ولايبنتز (**الحظيرة**) وكانط (**فلسفة كانط النقدية**). وإلى جانب كون هذه الكتب دراسات نقدية مهمة، فإنها تشترك فى خيط فكرى واحد، أو إشكالية واحدة، بحيث تقدم لنا صورة مبدئية عن توجهات ديلوز السياسية والفلسفية. وأما ما يتضح لنا فهو العداء الذى يكنه ديلوز لكل شكل من أشكال 'التعالية'، وهو ما يعادل بحثه

عن البناء 'الحقيقى' أو 'الكامن' للواقع أو الوجود. وكان ديلوز من هذه الزاوية تحديدًا ينطلق من نظرة تشبه النظرة التى نجدها فى البحث النقدى فى فكر 'تجميع الهويات' عند كاستورياديس، وتقول هذه النظرة إن النشاط الفلسفى يمكن تقسيمه بين من يرون ضرورة وجود 'مفتاح' معين أو شفرة معينة لقراءة المعنى الباطن للعالم أو جوهر العالم، وبين من يرون أن فهم العالم ممكن ومتاح مباشرة، كما تقول بذلك المداخل التجريبية. وكانت التفريعات السياسية لهذه النظرة واضحة تمام الوضوح أمام ديلوز، مثلما كانت واضحة لكاستورياديس. ومما يبعث على الحيرة هنا أن ديلوز يطعن فى النظرة التى طال اتخاذها والتى تقول إن المذهب التجريبى مذهب محافظ بطبعه وإنه يدعم ويغذو الوضع الراهن، ومن ثم فإن الفلسفات التعالية هى التى تعتبر 'ثورية'. وكان مشروع ديلوز الذى عرضه فى بعض كتبه مثل **الاختلاف والتكرار** ومثل **منطق المعنى** يسعى لقلب هذه المقولات رأسًا على عقب. وهكذا فلابد من وجود 'مذهب تجريبى فائق' نعتبره ثوريًّا، وأما المدخل 'المتعالى' السائد – وهو ما يعتبر 'نخبويًّا' و'إقصائيًّا' – فهو الذى يعتبر رجعيًّا. وربما كان كتابه **ألف هضبة** هو تعبيره المطلق عن هذا الموقف الفلسفى السياسى، وإن واصل ديلوز تنقيح موقفه وتهذيبه فى أعماله الأخرى.

'ضد أوديب': 'الرغبة دافع ثورى'

اشترك ديلوز وجواتارى، كما ذكرنا عاليه، فى عدد من الأعمال الرئيسية، ولكن المعترف به عمومًا هو أن أهم هذه الأعمال كتابهما **الرأسمالية والشيزوفرينيا**، المطبوع فى مجلدين. وابتغاء إيضاح المعالم الرئيسية لعمل ديلوز وجواتارى سوف نركز على هذه النصوص ابتداء من كتاب **ضد أوديب**. ولسوف نلتزم بالشرح فى هذا الفصل التزامًا أكبر من الفصول التالية، لأن وصف المشروعين والمفاهيم المرتبطة بهما سوف يسهل على القارئ أن يُقَيِّمَ ما أسهم به ديلوز وجواتارى فى الفكر النقدى والممارسة النقدية بصفة عامة.

إذا قبلنا القول بأن السياق يمكن أن يؤدى إلى نشأة عمل، فسوف يتضح لنا أن كتاب **ضد أوديب** يمكن أن يُقرأ باعتباره ردًّا مباشرًا على القضية الأساسية التى أثارت المفكرين الراديكاليين الفرنسيين فى أعقاب فورة 1968. فإذا صُغْنا القضية بالألفاظ المستخدمة فى التعبير عنها قلنا: لماذا ينشد الناس فى حالات كثيرة استعبادهم لا

تحررهم؟ أما الإجابات الماركسية عن هذا السؤال فتنسب "العلة الأولى" لعوامل مادية، بحيث ينبغى على أى إجابة عن مثل هذه الأسئلة أن تأخذ فى اعتبارها الظروف المادية السائدة. فالناس يثورون لأن الظروف المادية تجعل الثورة 'منطقية' أو ضرورية؛ ولابد من إيجاد إجابة 'للمعضلة' التى تواجههم. ومن ناحية أخرى نرى أن ماركس كان يأخذ مأخذ الجد الطابع المزعج للمشكلة الذاتية الخاصة 'بكيفية' الثورة 'وسببها'، وتتضمن كتاباته السياسية خصوصًا تحليلات باهرة للقضية بصفة عامة. فإنه لم يكن يرى، بالقطع، أية علاقة آلية بين الأزمة الاقتصادية ونشأة وعى ثورى واسع النطاق، حتى إن اشتممنا بعض نقاط التلاقى بينهما. وأما الإشكالية فى فرنسا عام 1968 فكانت ترجع إلى أن الذين أشعلوا نار الانتفاضة كان أغلبهم طلابًا ينتمون للطبقة المتوسطة، لا الطبقة العاملة التى تعتبر 'الذات' فى فكر ماركس. فها نحن أولاء أمام ثورة لم تُبْنَ على "مصالح" طبقية بل على الرغبة فى عالم يختلف عن العالم الذى وجد الناس أنفسهم فيه.

ويبين تطور الحجة فى **ضد أوديب** أن الرغبة لا يمكن أن تعتبر مجرد 'أثر' من آثار البنية الفوقية، أى شىء يتجلى فيه المنطق السائد أو الأيديولوچيا السائدة، بل ينبغى أن تعتبر الرغبة – بمعنى ما – صفة أولية ومن المقومات البشرية، أى أن تعتبر جزءًا من 'القاعدة' التى يقوم عليها الوعى. وبهذا المعنى تعتبر الرغبة سببًا لا نتيجة. وهى فى ذاتها من مقومات العالم الاجتماعى. وتؤدى التغيرات فى الرغبة، بدورها، إلى تغيرات فى العالم. ومن ثم فإن النظام القائم ينجح فى البقاء ليس لأن الرغبة يتجلى فيها النظام الحاكم بل لأن النظام الحاكم يشكل الرغبات بطرائق تؤكد صحته. أى إننا نخضع لما يجعلنا ننشد قمعنا لا تحريرنا.

وفى محاولة ديلوز وجواتارى إقامة حجتهما إذا بهما ينتقدان ثلاثة مذاهب 'معتمدة' أو 'متعالية' لا مذهبًا واحدًا، فإلى جانب انتقاد الكتاب للماركسية 'الرسمية' ضمنًا، نجد أن النص يمثل معارضة صريحة فى بنائه أيضًا، لفرويد ولاكان. فأما المذاهب المعتمدة للتحليل النفسى، فإن عنوان الكتاب نفسه، **ضد أوديب**، فيه ما يوحى بالحجة التى سوف يسوقها. فهما يريان أن علم النفس الفرويدى مولع ولعًا مرضيًّا بالمثلث الأوديبى الذى يختزل ألوان الصراع والكثافة الشعورية فى معركة 'مسرحية' بين الذات والأب والأم (ديلوز وجواتارى 1984: 55). أى إن فرويد قد حل مشكلة البحث عن معنى الحياة الإنسانية بأن قصرها على ذلك الصراع الأزلى مع

الأب للظفر بقلب الأم. والدلالة المضمرة هى انتفاء وجود شىء يخرج عن هذه 'التركيبة الثلاثية' التى تشل اليدين أو يتجاوزها. أى إن قدرنا أن نعاني، وأن نصاب بخيبة الأمل، وأن نشهد حاجتنا ورغباتنا أثناء الدفع بها، ثم إعادة الدفع بها فى حلقة المنافسة المذكورة التى لا تنتهى، والتى لا نستطيع احتمالها إلا بعون من المحلل النفسى الذى يقوم بدور 'المفسر' للصراع، أى باعتباره الشخص القادر على **تمثيل ما يعنيه**. وقد توصل فرويد إلى نتائج محافظة ذاع سوء سمعتها من ملاحظاته للصراع المذكور، فكان يرى أن الحضارة البشرية تعتبر تاريخًا لاحتواء الدوافع الغامضة الرابضة فى الخفاء تحت سطح الوجود الواعى (فرويد 1973). وكانت حجته تقول إن أفضل ما يمكن أن نرجوه وجود 'متحضر' نسبيًّا، حين ينجح التسامى بأعمق نوازعنا وأشدها هدمًا وتخريبًا فى جعل الحياة اليومية ممكنة ومحتملة للغالبية، وإن ظلت أقلية تعانى من العُصاب وتعجز عن الخضوع للنظم الصارمة اللازمة لمواصلة العيش بصورة مقبولة.

وأما 'لاكان' - الشخصية المهيمنة فى النهضة الفرويدية الفرنسية - فكان يرى أن إمكان القراءة التحررية لإطلاق مخزون اللاوعى ينذر ببلاء أشد. فكما سبق أن ذكرنا، كان لاكان يرى أن الذات تعانى من 'نقص' معين، وهو لا يقتصر على افتقاد الأم، بل إنه افتقاد شىءٍ ما، سواء كان شخصيًّا أو جنسيًّا أو لغويًّا. ومن هذه الزاوية تعتبر 'الرغبة' ناشئة من النقص، ومن المحال أن يكون لها معنى بأى طريق آخر. فنحن نرغب فى الأشياء التى لا نملكها، وما إن نملكها حتى نرغب فى غيرها. وفى مقولة ترجع أصداء هوبز، يرى أن النقص والندرة من مقومات الذات والحياة الاجتماعية بصورة أعم وأشمل، وليستا، كما كان ماركس يقول، حقائق عارضة تقع فى صلب التاريخ. فنحن نكافح للحصول على ما ليس فى أيدينا، أى على أشياء لا نستطيع أن نملكها، وأهداف تروغ منا، ومعانٍ تستعصى علينا. والحياة البشرية تعانى من الاغتراب والتصارع، وكلما أسرعنا بإدراك ذلك - بمعونة المحلل النفسى طبعًا - ازدادت قدرتنا على التعامل معها. والمجتمع أيضًا يشبه ذلك، بمعنى أنه من المحال إنهاء الاغتراب أو التصارع على مستوى الحياة الاجتماعية. وربما تشهد اليوتوبيات على ضرورة التصالح، و لكن هذا التصالح أو 'الاكتمال' دائمًا ما يروغ منا (ستافراكاكيس 1999).

وكتاب **ضد أوديب** يرفض هذا المدخل، ويقدم بدلًا منه مبدأً فعالًا مختلفًا لفهم الذات البشرية ومن ثم لقراءة 'إمكاناتها'، إذ يقترح ديلوز وجواتارى إعادة قراءة

هيكل الرغبة على أساس قراءة 'حيوية' من اللون المرتبط بنيتشه وبرجسون ورايخ، أو - إن عبرنا عن الفكرة بصورة أخرى - من زاوية قوة الحياة المستقلة ذاتيًا لا من زاوية فهم 'الدراما' التى تشكلها الحاجات والرغبات البشرية وتعرض خصائصها. وقد يكون الرجوع إلى نيتشه مفيدًا فى هذا الصدد.

كان نيتشه يرى أن 'إرادة الحصول على السلطة' من سمات الحياة بصفة عامة لا حياة الإنسان وحسب. فكل شكل من أشكال الحياة يكافح فى سبيل البقاء، وهذا الكفاح هو الذى يقصده بإرادة السلطة. وأما عند ديلوز وجواتارى فإن إرادة السلطة تظهر فى صورة 'الرغبة'. ومن هذه الزاوية تعتبر الرغبة سابقة على 'النقص' بالمعنى اللاكانى، حيث يقول إن النقص هو الذى يولّد الرغبة (ديلوز وجواتارى 1984: 26). وأما هنا فالرغبة من مقومات الذات والحياة البشرية بصفة عامة. وهكذا فإنهما، مثل نيتشه، يريدان تجنب القول بأن الذات نفسها هى التى 'تخلق' و'ترغب'. وهذا يعنى قلب المسألة على رأسها، وفقدان خصوصية الحجة التى يبنيانها فى **ضد أوديب**. أى إن الرغبة هى العنصر الذى تخلق منه الذوات المجسدة، مثل 'الفرد' و'المجتمع' ، ويعاد خلقها. وهذا بدوره يرجع صدى تحليل نيتشه فى كتابه **نسب الأخلاق**، حيث يقول قولته المشهورة أى إن الذات نتيجة لسبب معين هو 'إرادة السلطة' (نيتشه 1956: هامش 13).

ودعمًا لهذه النظرة يكتبان كلامًا ذاع سوء صيته عن 'رغبة الإنتاج' أو 'الرغبة الآلية'، لا الرغبة وحسب، ومعنى هذا أن وراء الذات أو فى داخلها تجرى عملية إنتاج مادية تخلق الذاتية، وهكذا لا يمكن قصر الرغبة على أى شىء خارجها، أى إنها عامل تشكيل ذو طابع أزلى. والصفة 'الآلية' للرغبة، أى إن الرغبة تربط ما بين الأشياء وترتبط بها، تدعم القول بأن 'الفرد' نفسه مُنْتَجٌ ومُنْتِج، لا كما تصوره النظرية الليبرالية باعتباره كيانًا مستقلًا كامل التكوين. ويقول ديلوز وجواتارى إن علينا أن نستبعد نموذج المسرح الذى تلعب عليه الذات دراما أوديب، وأن نعتبر الذات 'مصنعًا' من نوع ما ينتج دفقات متغيرة الكثافة والشكل (ديلوز وجواتارى 1984: 1). ولنا أن نشير إلى أن تحليلهما - استنادًا إلى هذا المعنى الذى يختصان به وحدهما - تحليل 'مادى'. 'فالمادية' عند ديلوز وجواتارى تعنى أولوية 'الإنتاج' على مجالات الوجود الفردية أو الاجتماعية، وإن كانا فى الوقت نفسه ينفيان المعنى الذى يختلف فيه 'الفرد' و'المجتمع' أىَّ اختلاف له دلالته عن 'الاقتصاد'، كما هو الحال

فى مادية ماركس، بل يؤكدان أنهما جوانب من 'الكيان' الفريد أو الجسد الذى تنتمى إليه جميع هذه العناصر. ومع ذلك فإن وصف هذا التحليل بأنه 'مادى' مهم ما داما يزعمان أنهما يقدمان تهذيبًا لتحليل ماركس للعملية التى تصبح فيها الرأسمالية "آلية" و"تجريدية"، وبهذا يطمسان جوانب التمييز والمراتبية فى الإنتاج، وبحيث يتكامل العمل مع الإنتاج تكاملًا تامًّا.

وهنا أيضًا نجد المفتاح اللازم لفهم وصفهما للمقاومة، وهو أن 'الرغبة ثورية' كما يقول ديلوز وجواتارى (ديلوز وجواتارى 1984: 116). أى إن الرغبة تتخطى وتتجاوز ما يمكن أن يرغبه المرء. فإن 'رغبة الإنتاج' هى القوة المبتكرة والخلاقة، لا نظام الإنتاج الاجتماعى الذى يعتبر طفيليًّا عليها (ديلوز وجواتارى 1984: 36). ويتبدى ذلك فى الخلق المتواصل الذى نشهده فى مجال الفن والعلم بصفة خاصة، وكلاهما شكل من أشكال 'الخلق' التى يقبلها الكيان الرأسمالى (ديلوز وجواتارى 1984: 378) ورغبة الإنتاج ليست مستمدة من شىء آخر خارج ذاتها، ولا تمثله، مثل المثلث الأوديبى أو 'النقص' بصفة عامة، ولكنها خلاقة ومستقلة بصورة كاملة. ولكن 'سيولة' الرغبة و'رحابتها' هما اللتان تخلقان ضرورة القمع من جانب الطبقة والدولة، إلى جانب التوجيه المستمر للرغبة إلى السلوك الداعم اجتماعيًّا مثل الولع الاستهلاكى.

وهنا يسعدهما أن يوافقا على النتائج التى توصل إليها ڤيلهلم رايخ قبلهما، فمن دون خلق 'الاستثمارات' الضرورية للشهوات، قد ينفجر المجتمع بقوة الرغبة (ديلوز وجواتارى 1984: 118). وهكذا تُرْغَم الرغبةُ بالانكفاء على ذاتها، أى بأن تتحول إلى رد فعل، بدلًا من أن تكون فعالة ومؤكدة للحياة. و'نجاح' الرأسمالية يتطلب منا أن ننشد قمعنا ومن ثم قمع الذين لا يريدون أو لا يستطيعون الخضوع لمنطق التكاثر الرأسمالى. وهذا مجرد مثال واحد على 'الفاشية الصغرى' التى تعنى توجيه مسار الرغبات والمشاعر المكبوتة بطرائق تدعم وتغذو القمع بدلًا من التغلب عليه (ديلوز وجواتارى 1984: 104-105). ومع ذلك، حسبما يشرحان، فإن جميع الهياكل الاجتماعية تتطلب هذا التشكيل والتوجيه والإعاقة للرغبة، وذلك بدوره يدعم ضروب التقسيم والطبقات والدرجات لأى نظام اجتماعى. ولكن 'الرغبة الفاشية' تختلف عن الرغبة الرأسمالية، وإن كانت 'تعمل' بأسلوب مماثل، إذ تشجع على طرائق معينة للتماهى مع 'الجماعات الخارجة' و'الأقليات' التى لابد من قمعها ابتغاء الحفاظ على الكيان الكلى. ونجاح المجتمع يقتضى منا أن نريد له

النجاح، ويعنى هذا بدوره استنساخ صور 'الفاشية الصغرى' والتماهى معها، فبدونها ينهار المجتمع.

"ضد أوديب" ونهاية الأيديولوجيا

ومن المسائل الأساسية التى تظهر فى تحليلهما ضرورة نبذ النظرية الماركسية للأيديولوجيا باعتبارها "وعيًا زائفًا"، ومن ثم القمع باعتباره من صنع المصالح الطبقية التى تَخْفَى بشكل ما عن العين (ديلوز وجواتارى 1984: 104). فالمصالح الطبقية لا توضح سبب قبول الناس لحالة معينة، فمعنى هذا تجاهل الدور الذى تلعبه الرغبة فى القمع. فالرغبة فعالة وليست سلبية فى النظم القمعية. فمن يقومون بالقمع عليهم أن 'يُقنعوا' الذات بأن حالة راهنة ما "مرغوب فيها"، لا الاعتماد على مجرد الانصياع أو 'الصمت'، فذلك أساسٌ أضعف كثيرًا للحوكمة الاجتماعية. وهنا نجد أن تحليلهما يستكمل الماركسية الثقافية لبعض الأعلام مثل أنطونيو جرامشى الذى كان يقول إن الصراع فى سبيل السيطرة السياسية صراع فى سبيل 'الهيمنة' التى كان يُنْظَر إليها بدورها باعتبارها التزامًا إيجابيًّا من جانب المحكومين تجاه الطبقة الحاكمة. وهكذا فإن المشكلة لا تتمثل فى أن الناس يُخدعون بتصور أن الفاشية (مثلًا) تخدم مصالحهم الطبقية، ولكن فى قدرة الفاشيين على جعل الناس يريدون الفاشية إرادة عميقة إلى الحد الكافى للحفاظ على نظام سياسى فاشى. وللمرء أن يدين الوسائل التى استخدمها الفاشيون فى الترويج للفاشية، مثل الأساطير والمهرجانات والرموز وما إلى ذلك بسبيل، ولكن ذلك يدعم هذه النظرة، وهى أن الفاشيين أدركوا أن عليهم أن يجعلوا الناس **تريد** الحكم الفاشى حتى ينشئوا نظامًا سياسيًّا واجتماعيًّا فعالًا.

وعندما نظر ديلوز وجواتارى إلى هذه المسألة من زاوية الكفاح الثورى، أصرا على أن 'الثوريين' لا ينبغى أن يكتفوا بتأكيد أنهم يفهمون الحاجة الإنسانية فهمًا أفضل من فهم الفاشيين، بل إن عليهم أن يطعنوا فى الفاشية (والرأسمالية) من مدخل مفهوم الرغبة نفسه. وهكذا نلاحظ أن قضية الطبقة، وبالتالى 'الوعى الطبقى'، تصبح 'غير ذات موضوع' فى تعريفهما للرأسمالية (ديلوز وجواتارى 1984: 252-253). فمن وجهة نظر القيمة لا توجد إلا طبقة واحدة: البورجوازية. وهما يؤكدان فى كلمات ترجع صدى تحليل ماركوزى فى كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد** أنه

لم يعد يوجد أى سادة، بل عبيد فقط يأمرون عبيدًا غيرهم؛ لم تعد توجد أية حاجة لجعل الحيوان يحمل أثقالًا من الخارج، فالحيوان هو الذى يحمل أثقاله بنفسه. ولا يعنى هذا أن الإنسان عبد للآلات التقنية على الإطلاق، فهو عبد فى الواقع للآلة الاجتماعية. (ديلوز وجواتارى 1984: 254)

ومن هذه الزاوية لا يعتبر الدافع 'الثورى' صفة تمتلكها طبقة متميزة ولكنه - كما رأينا - فى داخل إنتاج الرغبة، ومن ثم فهو شىء يكمن داخل كل 'ذات'. وإذن فالطالب ابن الطبقة المتوسطة، من هذه الزاوية، يمكن أن يكون ثوريًا مثل العامل فى مناجم شرق فرنسا سواء بسواء، فكلاهما مخلوق فى ظل نظام إنتاج الرغبة الذى يخلق بدوره الذات الثورية الخاصة به: 'الثورى الشيزوفرينى' فى مايو 1968.

ونجد هنا بطبيعة الحال اختلافًا آخر عن الماركسية 'الرسمية' وعن النظرية اللينينية للحزب، كما يفصِّل القول فيها كتاب **ماذا ينبغى عمله؟** كان 'الوعى الطبقى' فى نظر ديلوز وجواتارى، كما هو فى نظر كاستورياديس، ستارًا يحجب وضع استراتيجية يتمكن بفضلها 'ممثلو' المقهورين من إحلال أنفسهم ومصالحهم محل المقهورين الذين يقال إنهم لا يستطيعون اكتساب أى شىء سوى 'الوعى النقابى'. ومن المحال بناء السياسات الثورية فعلا على مثل هذه 'الفاشيات الصغرى'، بل على إدراك أننا، باعتبارنا واجهة للرغبة نفسها، يمكن أن نكون جميعًا "ثوريين" على الأقل (ديلوز وجواتارى 1984: 344). فهما يتبعان تحليل سارتر فى **نقد العقل الجدلى** فى نبذهما للحزب الثورى، بمراتب كوادره المهنية، ويطرحان بدلًا منه الثورة باعتبارها خَلْقًا فعَّالًا 'للجماعات' (التى يسميها سارتر 'الجماعات المتشابكة') لا 'جماعات **المحكومين**' ('جماعات العهد'). فأما 'الجماعات' المقصودة فهى جماعات منبسطة أفقية تتكون من أفراد يتشابهون فى الفكر، وتوحد بينهم روابط الود والتقارب والتحالف لا الإخلاص لشخص معين أو مجموعة من النصوص، (ديلوز وجواتارى 1984: 348). وأما الوجهة الثورية الشيزوفرينية فهى تمثل الوجهة التى 'هربت' من المشروعات والكيانات والرؤى سابقة الإعداد (ديلوز وجواتارى 1984، 277، 286). وهكذا فقد اقترحا إعادة التفكير فى الحزب باعتباره 'بلورة' عارضة ومؤقتة ومتفاوتة بالضرورة، لغايات وأغراض تتعرض باستمرار للمراجعة وتقبل هذه المراجعة. وهذا المذهب السياسى مذهب مشاركة واندماج مباشر من جانب الذين يرغبون فى

التغيير، لا مذهب تمثيل وتجريد للسلطة لصالح ذاتٍ متحجرة أو "متجسدة" ('الطبقة العاملة').

كما نجد دلالة التحول فى معنى 'المادية' إلى إنتاج الرغبة بطرائق أخرى أيضًا، فمن النتائج التى توصل إليها كتاب **ضد أوديب**، دون تصريح بها، ضرورة النظر إلى السياسة الثورية باعتبارها غاية فى ذاتها أكثر من كونها وسيلة لتحقيق غاية ما. ومعنى هذا أنه ينبغى ألا ننظر إلى الهدف من الثورة باعتباره خلق نظام مختلف للإنتاج الاجتماعى. ولنتذكر أننا قلنا إن الرغبة **فى ذاتها** ثورية، وإنها تخلق 'فائضها' الذى يتجاوز أى شىء يمكن إنتاجه لإشباعها. فالرغبة كما رأينا ليست نتيجة 'النقص'، بل العكس هو الصحيح (ديلوز وجواتارى 1984: 26-27). وإذن فإذا نظرنا من هذه الزاوية، وجدنا أن خلق نظام قادر على إشباع جميع "الحاجات" (التى تمثل النقص) لا يحقق أو يستكمل "الثورة"، حسبما كان ماركس وكثير من الفوضويين يزعمون، أى إن الرغبة من المحال أن تجد مكانًا تستقر فيه، ولا يمكننا أن نتصور 'نهاية' للعملية الثورية فى ذاتها. فالتحرير دائمًا 'تحرير من' قيود الحياة الاجتماعية، والإنتاج الاجتماعى، والأخلاق الاجتماعية. بل إنه إن كان للتحرير أن يعنى شيئًا على الإطلاق فلابد أن يكون ذلك من حيث توليد نزعات أكبر شِدَّةً وحِدَّةً، لا تحقيق معيار مستقر أو خطة مستقرة. واشتداد النزعات المذكور يستعصى على التشريع، إذ من المحال تحقيقه بتغيير نظام التوزيع، ولا بإعادة تصوير السلطة بأساليب تبدو أقرب إلى 'الإنصاف' أو العقلانية. وكان ديلوز وجواتارى يريان أن قياس درجة 'الحِدَّةِ' يستلزم الرجوع إلى ما يسميانه "الجسد من دون الأعضاء" (ديلوز وجواتارى 1984: 328-329) فمثل هذا الجسد متحرر من العقبات والعراقيل التى تخلق الذات العصابية 'المهمومة' بصحتها فى الحياة المعاصرة، فهو جَسَدُ ذَاتٍ تستمتع بوجودها وبوجود الآخرين الذين تحرروا مثلها من الصورة العصابية للحياة التى تمثلها 'الرأسمالية'. ومن شأن هذا أن يمثل هربًا، دون مبالغة، أو فرارًا من المبدأ البديهى للرأسمالية (القيمة، الربح، السلعة). ومن شأن هذه 'الأرصدة الجديدة' (ديلوز وجواتارى 1984: 382) أن تكون أرضًا يقاوم الإنسان فيها لا المبدأ البديهى للرأسمالية وحسب بل أى مبدأ بديهى آخر، مهما يكن، وبذلك يظل الجسد الاجتماعى من دون 'تشفير' بل متدفقًا عَرَضِيًّا على الدوام.

ألف هضبة: من الرغبة إلى التعددية

عندما ينتقل المرء من **ضد أوديب**، المنشور عام 1972، إلى **ألف هضبة**، المنشور عام 1980 يشعر فى البداية كأنما قذف المؤلفان به إلى مشروع نظرى يختلف اختلافات جذرية عن سابقه، فلا يقتصر الأمر على اختلاف الأخير شكلًا عن الأول اختلافًا بينًا، إذ إننا نُوَاجَهُ فى كل مكان بمجموعة من المصطلحات الجديدة والصياغات المعدلة التى يصعب معها فى البداية تصور وجود علاقة كبيرة بين هذا العمل وكتاب **ضد أوديب**. وأما ما نلاحظه على الفور فهو تحويل موضوع البحث النقدى من "رغبة الإنتاج" إلى "صور التعددية"، أى إلى الأسلوب الذى تتشابك فيه الكيانات ويعاد تشابكها. فنحن ننتقل من تحليل كان تركيزه الأول مُنْصَبًّا على الذات واكتساب الذاتية (بمعنى نشأة الذوات فردية أو مجتمعة) إلى تحليل التضافر وإعادة التضافر بين مجموعات مُرَكَّبة، وإن كان التمييز بينهما أقل وضوحًا مما تسمح به هذه الصورة المجازية، فالتحليل الشيزوفرينى يقترب من البحث عن عامل 'رحالة' خارج مراتبية الوجود المعاصر وحالات انعدام التناظر فيه.

ولابد لنا قبل عرض بعض الحجج الأساسية أن نذكر شيئًا ما عن شكل العمل، ما دام أسلوب العرض من الجوانب المربكة فى **ألف هضبة**. فالواقع أن **ضد أوديب** ليس عملًا تقليديا فى معظم جوانبه، ولكنه يقدم فعلًا حجة تتخذ شكلًا قصصيًّا واضحًا ولها ما يمكن اعتباره بداية ووسطًا ونهاية. ولكن **ألف هضبة** كتاب يقدم 'نتائج بحثه'، كما يوحى بذلك عنوانه، فى صورة طبقات أو هضاب. والقصد من ذلك تمكين القراء من قراءة 'الهضاب' بأى ترتيب يختارونه، فللقارئ أن يتجاوز بعض الهضاب إذا لم 'تقل' له شيئًا، أى أن يستخدم الكتاب بالأسلوب الذى يبدو مناسبًا له. وكل 'هضبة' مرفق بها تاريخ حدث أو واقعة تعتبر بصورة ما ممثلة أو سمة لاشتداد نزعة من النزعات الحادة التى يتناولها الكتاب. وهكذا فإن 'الهضبة الثالثة' تسمى "قبل الميلاد بعشرة آلاف سنة: 'چيولوچيا الأخلاق' (ما الصورة التى تراها الأرض لنفسها؟)"، وأما 'الهضبة الرابعة' فتسمى "يوم 20 نوڤمبر 1923: مقولات علم اللغة"، وهلم جرًّا. أى إن الكتاب لا يقدم كيانًا 'كليًّا'، ولا صورة كلية، ولا يقدم قَطْعًا 'قصة' يمكن إعادة سردها بأسلوب مبسط، وهذا هو المقصود على وجه الدقة. وربما يكون من الأيسر فى الفهم أن نقول إن كل هضبة تقدم عرضًا و/أو شرحًا لمفهوم أو مجموعة من المفاهيم (نزعة الأخذ بالغالبية/ نزعة الأخذ بالأقلية؛ الأملس/ الوعر أو المخطط إلخ) التى تمثل فى مجموعها ما يشبه نظامًا فكريًّا، أو ربما "نظامًا مضادًّا".

وبهذا المعنى يتجلى فى العرض مقصد المؤلفيْن ألا وهو الموازنة بين طابع التفكير الغربي ذى الخط الواحد والوحدة، وبين البديل 'الجذمورى' [نسبة إلى الجذمور وهو الجذور المتشابكة] الذى يأملان أن يحلاه محل التفكير الغربى. وإذن ما الذى يفهمه المرء من النص على وجه الدقة؟ وما الذى نستطيع أن نحدسه من حيث الموضوعات الرئيسية، وإن لم تكن الحجج الرئيسية؟

الواضح أن **ألف هضبة** يقدم لنا بحثًا نقديًا باهرًا للعقلانية الغربية، إلى جانب شتى الدعامات والحيل التى تستخدم للحفاظ على ممارسات 'سيطرة الدولة' الناشئة من هذه العقلانية وتستند فى حياتها إليها.وإذا كان من الممكن، كما ذكرنا آنفًا، أن نعزل موضوعًا أو إشكالية واحدة داخل النص، قلنا إنها كيف تتمكن صور التعددية من التضافر بأساليب معينة. ويرى ديلوز وجواتارى أن صور التعددية - سواء كانت تتكون من أشخاص أو من نغمات موسيقية أو من حيوانات أو ذرات - لا يمكن ترتيبها إلا بأحد أسلوبين. إذ يمكن ترتيبها بأسلوب التناظر أو بعكس التناظر، أى بأسلوب غير مراتبى أو مراتبى. فالنظم المراتبية، أى غير القائمة على التناظر، تتطلب وجود أصل لها من نوع ما، أو أسلوب تمييز يسمح بترتيب النقاط/ الذرات/ الأشخاص بطرائق تتيح استمرار تلك المراتبية. والبحث عن نقطة الأصل المذكورة - أى المبدأ الأساسى الذى يتيح فرض النظام على الأشياء المتعددة - هو الذى يطلق عليه ديلوز وجواتارى الفكر الشجرى. ومعنى هذا 'غرس' 'بذرة' تنمو مثل الشجرة بحيث توفر جميع الصلات الأساسية بين العناصر المتعددة التى يحكمها الفكر. والفكر الشجرى، بهذا المعنى، يعادل البحث عن المبدأ الحاكم الذى يتيح إمكان التفكير نفسه.

ويشير ديلوز وجواتارى فى هذا المكان وغيره إلى اللحظة 'الديكارتية' باعتبارها مثالًا على ذلك، "أنا أفكر إذن أنا موجود". أى إننا إذا استطعنا أن نرجع أصل الفكر إلى الفكر نفسه حتى نجد أساس الفهم. ولكن اللحظة الديكارتية، حسبما يوضحه التحليل فى **ألف هضبة**، مجرد لحظة واحدة من بين لحظات كثيرة مماثلة. والواقع أنهما، كما توحى بذلك تواريخ الهضاب، يفهمان الحضارة باعتبارها تاريخ لحظات من نوع مماثل، أى اللحظات التى 'تغرس' فيها البذور. وكل لحظة تضمر معنى نظامها الخاص، وهو ليس نظامًا بالمعنى التجريدى أو الفلسفى وحسب، بل إنه سياسى أيضًا بمعنى أن كل لحظة تجعل من المشروع وضع تصور خاص لكيفية النظر إلى التعددية، وكيفية ارتباط العناصر بعضها بالبعض، وكيفية الحفاظ على وحدة أى

نظام ودعمه. فالصورة 'الشجرية' تتعلق بالفكر وأيضًا بالآليات التى يُخلق بها النظام (ديلوز وجواتارى 1988: 16). ويمكن قراءة **ألف هضبة** باعتباره مجموعة من المحاولات المتوالية لتقويض النظرة التى تنكر وجود شىء 'خارج' أو 'وراء' الطابع 'الشجرى'، ومن ثم 'النظام' بصفة أعم. وهما لا يرجعان صدى نيتشه فقط فى تأكيدهما للصلة بين هيكل الحقيقة والنظام، بل يرجعان صدى فوكوه أيضًا، الذى يشاركانه تحليله إلى هذا الحد. ولكن التماثل تخبو صورته بعد ذلك، فإن ديلوز وجواتارى يصران على وجود شىءٍ 'خارجىٍّ' حقيقى، لا مجرد الشظايا أو اللمحات أو لحظات الأمل المرتبطة بالمنظور الخاص بنيتشه.

وهما يواصلان الصور المجازية النباتية فيوحيان بالتضاد بين الطابع الشجرى باعتباره مبدأً منظِّمًا من خلال الجذمور (ديلوز وجواتارى 1988: المقدمة). فالجذمور نوع من النبات الذى ينمو تحت الأرض، ولا تراه العين، ولكنه يدفع بجذوره إلى الخارج بصورة عشوائية من دون 'منطق' أو 'معنى' إلا من حيث النسق المتوقع أو المراتبية. والجذر إذن 'مسار فرار'، أو مهرب، على عكس أغصان الشجرة التى يدعمها جذعها. ونستطيع هنا أن نسمع صدى **ضد أوديب** وفكرة رغبة الإنتاج باعتبارها، فى أفضل حالاتها، تدفقًا جزيئيًا لا يعوقه عائق. والجذمور شبيه مباشر برغبة الإنتاج فى أنه يقبل اعتبار مبدأ التدفق بصفته 'فرارًا' أو 'هربًا'. وهنا نجد تدفق الفكر، والموسيقى، والفن، والعلم والطبيعة. وإذن، فماذا مثلًا تصبح عليه صورة التفكير الجذمورى؟ إنها تصبح، من زاوية معينة، صورة الفكر الذى يعرقل خلق النظام، ويعرقل وضع الأساس استنادًا إلى حقيقة من لون ما أو أصل ما مهما يكن. فالفكر هو الذى يظل 'جزيئيًا'، سيالًا، متحركًا، لا يعوقه عائق. ومن هذه الزاوية فهما يريان نيتشه (مثلًا) باعتباره مفكرًا جذموريًا فى جوهره، فهو مفكر يقطع مسار النظام والعقلانية، على عكس من يقيمون أسس هذا وذاك، ويريد ديلوز وجواتارى أن يثبتا وجود شكلين مختلفين للارتباط أو التعددية، الأول جذمورى، والثانى شجرى، أحدهما 'يحل داخل' التعددية نفسها، والآخر يخضع 'لمبدأ' خارجى يروضه ويدجنه ويحكمه ويخلقه ويعيد خلقه وفقًا لنقطة التعالى الخاصة بالأصل، وهى التى تؤدى وظيفة 'القائد'، حسبما يقولان (ديلوز وجواتارى 1988: 21). وإدراك هذا التمييز الجوهرى يسهل على القارئ لا متابعة الحجج فى شتى الهضاب وحسب بل أيضًا إدراك معنى أوضح للبُعْد السياسى فى عمل ديلوز وجواتارى. ما الدور الذى يقوم به التمييز بين الشجرية والجذمورية فى البعد السياسى للمؤلفيْن؟

أشجار وجذامير: قادة ورُحَّل

أشكال الفكر الشجرية تؤدى إلى أشكال تنظيم شجرية، ما دام الأصل أو المبدأ الأول يسمح 'بتقسيم' الشىء المتعدد وتنظيمه ووضع تفاصيله وفقًا لمبدأ صلب 'سليم'. والشىء المتعدد يشغل مساحة 'مقسمة'، بمعنى أنها قد نظمت على شكل وحدات منفصلة يتشابك نسيجها بأسلوب عقلانى 'يمكن التنبؤ به' (ديلوز وجواتارى 1988: 474 وما بعدها). وعلى عكس هذه أشكال التعددية التى تشبه الجذمور فى انفتاحها وتدفقها وعدم التزامها بمكان محدد. وبدلًا من المكان 'المقسم' ذى الوحدات المنفصلة نجد مكانًا 'منبسطًا أملس'، لا حدود له ولا خطوط ولا أطراف. ولكن ماذا يعنى هذا كله؟ تخيل ملعبًا مدرسيًّا معتادًا، وقبل أن يسمع الأطفال الصَّفَّارة التى تعلن بداية اليوم الدراسي، فإنهم يجرون لاهين بأسلوب حر متدفق تلقائى، حيث يتبع كل طفل ما تمليه نوازعه. فالبعض يريد أن يجرى، والبعض يريد محادثة الآخرين، والبعض يتجول وحده. والانطباع الذى نخرج به هو صورة مشوشة للنشاط العشوائى، صورة 'جزيئات' منفصلة يشتبك بعضها مع بعض وتتفاعل معًا. ثم يعلو صوت الصفارة، فإذا بالأطفال قد انتظموا فى صفوف مستوية فى انتظار الدعوة إلى دخول قاعات الدرس. وهكذا فإن صورة الأجساد المتدفقة فى حرية تتحول إلى صورة صفوف و'أقسام' تطيع 'منطقًا' معينًا، ومساحة اللعب 'الملساء' تحولت إلى المساحة 'المخططة' للتنظيم والمراتب والعقلانية، وتدفق 'الجزيئات' قد أخلى مكانه للتقسيم 'الصلب'، أو التنظيم حول مبدأ متعال أو ذى 'صحة معيارية'.

وهذا المثال يتسم بالتبسيط المخل، ولكن المقصود به إيضاح مرمى المؤلفين وهو إنه على الرغم من أسلوب نشوء الأفكار فى صور تجريدية وتحليلية فى الظاهر، فإن دور 'الفاعل' دور واقعى حقيقى، وإن كان الطابع 'السياسى' المباشر يتطلب البحث عنه وفقًا للسياق. فالساحة 'المخططة' ساحة **خلقها** شخص أو شىء، سواء كان ضربًا من ضروب المنطق أو حجة من الحجج أوممارسة من الممارسات. أى إننا نشهد تدخلًا فى التدفق 'الفوضوى'، تدخلًا يفرض 'النظام' على الكيان المتعدد، وهو نظام يطيع هو الآخر منطقًا معينًا أو مبدأً معينًا. فالمدرسة 'تحتاج' إلى تنظيم، أى إنها لابد من تنظيمها وفقًا لمبادئ معروفة وثابتة، وهذا كله هو ما تشير إليه الصفارة. والمدرسة بطبيعة الحال مجرد مثال مصغر 'لجهاز الاستيلاء' الأقصى، وهو الدولة. فالدولة هى التى تفرض وتغذو الساحة المخططة، و'التعالى'، و'الالتزام

بمناطق معينة'، وفرض 'شفرة معينة'، و'الأخذ بمبدأ الأغلبية'. وكل هذا معناه أن الدولة، فى داخل مساحة إقليمية معينة، تقوم بوظيفتها من خلال إنشاء بديهيات الحياة الاجتماعية، وجعلها تتفق مع مبدأ معين أو 'حقيقة' معينة، سواء كانت تنتمى إلى السوق أو إلى عقيدة حكم دينى، أو أيديولوجيا معينة. فالبديهيات تصبح الشفرة التى تكسو كل ما فى داخلها: فتجعل كل شىء يطيع منطقها الخاص، وكل ما لا يطيعه يعتبر تهديدًا للدولة. والدولة تأخذ بالأغلبية، أى إنها ترمز وتمثل ما هو سائد، و'حقيقى' أو عقلانى. وهذه هى الزاوية التى تُعتبر الدولةُ من خلالها 'جهاز استيلاء'. فالكيان 'المتعدد' يتعرض للاستيلاء عليه، وضمه، وحصره فى مساحة أو أرض لا يمارس فيها، على الرغم مما تتشدق به الدول الليبرالية المعاصرة من كلام حول العقد الاجتماعى، إلا الحد الأدنى من السيطرة.

وإذا كانت الصورة الشجرية تمثل أساسًا لجهاز الاستيلاء وخلق الساحة المخططة، فإن الصورة الجذمورية للفكر والعمل تُعتبر أساس ما يسميه المؤلفان 'الآلة الحربية الرحالة' التى تخلق بدورها الساحة المنبسطة 'الملساء'، وهذه الأخيرة ساحة ليس لها هيكل أو تنظيم، ولا أسس، ولا قواعد ومبادئ سابقة الوجود أو معروفة سلفًا على الدوام. وصفة 'الأملس' هنا لا ينبغى تصورها من زاوية حاسة اللمس، بل تعتبر وصفًا للمكان الذى لا توجد به 'خطوط مناسيب' أو حدود. ويقترح ديلوز وجواتارى تشبيهه بالبحر، وإن كان البحر نفسه قد أصبح الآن مقسمًا إلى مناطق معينة وفق المعاهدات الدولية (ديلوز وجواتارى 1988: 479). ولكن لك أن تتصور البحر وفق تصويره فى العصور الوسطى، أى "أعالى البحار"، وهى مكان لا قانون له ولا قاعدة ولا حدود، ولا يمخر عبابه إلا من لا ولاء لهم إلا 'للعصبة' أو 'العصابة' التى يتمتعون بعضويتها. وتصوير البحر باعتباره مكانًا خطرًا يمثل منطق الاستيلاء الذى تعمل الدول فى ظله، فكل ساحة 'ملساء' تبدو على الدوام مصدر 'تهديد' و'لا قانون لها'، وذلك على وجه الدقة لأنها لم تخضع 'للاستيلاء' والضم إلى مبادئ معروفة ثابتة. ولكن الذين يتوقون إلى الهروب من استبداد الشفرات المفروضة ومبدأ الغالبية فى الدولة سوف يرون الساحة الملساء فى صورة مرفأ السلامة.

والساحة الملساء ليست إذن صفة چيوفيزيقية لإقليم من الأقاليم، كما قد يوحى المصطلح به حدسًا، فملاسة البحر أو الصحراء ليست صفة فطرية، بل هى أثر من آثار علاقة خاصة بين الناس. فإذا كانت الشروط والمبادئ التى توحد بين الناس 'ماثلة' داخل

تلك الجماعة، شهدنا تعددية رحالة، لا مجموعة من العلاقات التى تنظمها الدولة أو السلطة من خارج الشروط والمبادئ المذكورة. وما دامت التعددية 'الرحالة' لا تستولى على أى مكان، فإنها قوة معادية لتخصيص الأراضى، قوة تقاوم وتهزم الكيان الذى يقوم بالاستيلاء، ألا وهو الدولة. وكان هذا مصدر حيرة بشأن معنى الترحال عند ديلوز وجواتارى، إذ يقدم الأخير وصفًا لشكل من أشكال التعددية أو 'الدينامية الرابطة'، ومعنى هذا أن الرُّحَّل يتفاعلون مع بعضهم البعض وفقًا لقواعدهم الخاصة، ولكن علاقات الشعوب المستقرة بالآخرين تتحكم فيها بعض القواعد الثابتة المعروفة التى تضمنها الدولة وتفرضها. وأما الترابط الترحالى فهو يفتقر إلى 'قوة القانون'. ويقتطف المؤلفان قولًا للمؤرخ أرنولد توينبى تأكيدًا لما يشيران إليه من أن الرُّحَّل ليس عليهم أن يرحلوا حتى يكتسبوا تلك الصفة (ديلوز وجواتارى 1988: 381). فأما ما يجعلهم رحلا فهو أن الارتباط بالآخرين لا يستند إلى القانون أو القسر، بل على ممارسات متغيرة ومتدفقة وتقبل التفاوض حولها. والآلة الحربية الرحالة 'ماثلة' فى نفسها، وتتبرأ بوجودها نفسه من منطق الإقليمية والتشفير والغالبية. والرحل 'صغار' وهذا معناه أنهم يجسدون منطق الجذمور: فى الهرب، والفرار، والفيض، والتدفق وعدم 'التوقف' قط حتى حين لا ينتقلون من أماكنهم.

ويظهر هنا التمييز (الذى أصبح مركز البحث النقدى الذى يفصح عنه كتاب **كافكا**) بين 'مذهب الأقلية' ومذهب 'الغالبية'. وكما سبق أن قلنا، فإن جهاز الاستيلاء ينطلق فى عمله من تأكيد صحة ما يسمى بالمجموعة التى تقبل العد، أى المجموعة ذات الهوية الصلبة التى يمكن إخضاعها 'للعد' (والاعتماد عليها). و'الغالبية' مجموعة ذات عدد ما دامت تمثل رقمًا يساوى "أكثر من 50 فى المائة"، وعندما نسمع سياسيًّا يقول "إن الغالبية تريد 'س'"، فإن هذا يستبعد عقلانية أو تحبيذ أية نتائج أخرى أو إمكانيات أو غايات أخرى. ويعتمد مذهب سياسة سلطة الدولة فى عمله على حشد أو تعبئة المجموعات التى تقبل العد، سواء كانت 'الغالبية'، أو 'الجالية السوداء'، أو 'الشباب'. وعلى غرار ذلك فإن المذهب السياسى الراديكالى قد دأب بصورة تقليدية على تعبئة مجموعات أخرى، مثل 'الطبقة العاملة' التى تعتبر الصيغة الكلاسيكية، وكلاهما يرى أن هذه العملية ('مذهب الغالبية') كفيلة بإسكات أصوات الجميع، ليس فقط أصوات الذين يظلون خارج المجموعة، بل أصوات الموجودين **فى داخلها**، أى الذين أصبح لهم من يمثلهم وفق

هذا الزعم. وهكذا فإن هذه عملية تحويل تدفق الجزيئات إلى خمود الذات الصلبة وهو الحال الذى يخضع له الناس.

ومن أكثر الموضوعات ظهورًا فى كتابات ديلوز وجواتارى إصرارهما على أن المذهب السياسى الثورى لابد أن يتصف 'بالأقلية'، ومعنى هذا قبول 'عدم حضور الناس'، أى إنه لا يوجد 'ناس'، بل توجد فقط 'حالات فردية'، والحالة الفردية التى تعجز عن التعبير عن نفسها ليست حالة فردية بل هى مجرد جزء من مجموعة. وهما يقولان فى الهضبة 13 إن "عصرنا يتحول إلى عصر الأقليات" ومن ثم عصر الحالات الفردية (ديلوز وجواتارى 1988: 469). ومهما تكن المقدرة التى كانت الهويات الصلبة تتمتع بها يومًا ما فإنها تسير فى طريق الذوبان، لعدة أسباب ليس بأهونها الأثر الناجم عن إلغاء الإقليمية الذى تمارسه الرأسمالية نفسها ("فكل ما هو صلب يذوب فى الهواء"). وعلى نحو ما ذكرناه عن **ضد أوديب**، فإن 'الطبقة العاملة' ليس لها وجود حقيقى عند ديلوز وجواتارى، اللذين يستبدلان بها طبقة 'العبيد'. ومن ثم فلا توجد 'ذات' باسم الطبقة العاملة، يوجد من الذين يوجدون وحسب خارج منطق الهوية نفسه، ومن الممكن من حيث العدد أن يكونوا **الغالبية الساحقة**. وعندما يتحدثان عن 'البروليتاريا' فهما يقصدان مجموعة لا تقبل العد. ومن ثم فهى مجموعة جزيئية، تسمى 'الخارج' أو 'الهامش' (ديلوز وجواتارى 1988: 472). وكما يقولان فإن البروليتاريا هى "الصيرورة الثورية" لجميع الأقليات لا بلورة الطبقة العاملة من خلال تحويل الوعى الطبقى. وهذا يقتضى بدوره إعادة توجيه المسار من النوع الذى يشيران إليه فى **ضد أوديب** بعيدًا عن الجماعة الثورية باعتبارها جهاز استيلاء أو دولة تنتظر دورها، ونحو تعددية "للآلات الحربية" القادرة على حفظ وتجسيد "الصيرورة النقية للأقليات" (ديلوز وجواتارى 1988: 471). ولا تستطيع أية استراتيجية ثورية تأكيد أية جماعة مقهورة، بل عليها أن "تصير كل فرد/ كل شىء" يوصف بالأقلية، وعليها أيضًا أن تتخذ موقف الشكل 'العالمى' بحيث تمحو بديهية الهوية والهويات تمامًا.

إلى أين يؤدى هذا التحليل بالبحث النقدى؟ وما المذهب السياسى فى كتاب **الرأسمالية والشيزوفرينيا** بصفة عامة؟ القول بأن ما يقدمانه 'فوضوى' حقيقة بديهية. وربما نجد طرافة أكبر فى أسلوب تقديمها نفسه، فالذى يؤكدانه دائمًا هو ضرورة الفرار، والتدفق، والهروب. وهذا يميز فكرهما تمييزًا شديدًا عن الفوضوية

الكلاسيكية، التى كثيراً ما كانت تسعى، مثل الأيديولوجيات المنافسة لها، إلى تصوير حياة صالحة فى المستقبل بديلًا مضادًا للحداثة الرأسمالية. ويمكن أن يُقرأ كتاب **الرأسمالية والشيزوفرينيا** باعتباره رفضًا للبناء القصصى لعوالم أخرى استنادًا إلى العقلانية الإنسانية، أو حاجات الإنسان أو الطبيعة البشرية، فأسلوب التنظير المذكور هو الذى يعترضان عليه فى رسمهما لأشكال التفكير الجذمورية المضادة لأفكاره الشجرية. أى إن المقصود هو الانفلات من 'الأبنية' الثابتة أو الدائمة، مهما تكن حسنة النوايا أو عقلانية فيما يبدو، فالمراد أن نكف عن تصور أن صوت الفيلسوف أو المحلل النفسى قادر على 'تمثيل' الحالات الفردية المركبة والمتعددة، وبصفة خاصة، الابتعاد عن صورة المكان باعتباره شيئًا يُستولى عليه. فهما يسعيان للهروب من الطابع الخانق للفكر المكانى، والإصرار على أن مهمة الفلسفة التشريع. والمرمى رفض الفكر الذى يصر على ضرورة إنشائنا براويز و صناديق. وأنه لابد من خلق نظم معينة، وأن 'العدالة' و'المساواة' و'الديمقراطية' تبعث أو تبث تعريفًا عالميًّا أو متعاليًا. أى إنهما كانا يريدان إقامة الحجة على أن الحياة قائمة 'خارج' الصندوق، فهى فرار من وجه النظم المعيارية واليوتوبية، مهما بدت 'عادلة'. إنها الفوضوية، ولكن ليس كما 'نعرفها'.

الترحالية و/أو الماركسية؟

لابد أنه اتضح حتى من هذا العرض الموجز أن كتاب ألف هضبة ملحق مهم بكتاب ضد أوديب، إذ يساعدنا على أن نرى بوضوح أكبر دلالة الأفكار التى كان يمكن أن تظل إيحاءات أو أقوالًا غير مفصلة فى الكتاب الأول. وأما الذى يمكن أن تعود مناقشته ببعض الفائدة فهو إلى أى حد كان وصفهما أنفسهما بالماركسية مجرد استفزاز أم أنه كان يحمل مضمونًا جادًّا؟ وباختصار ما هى الملامح 'الماركسية' فى 'ماركسية' ديلوز وجواتارى؟

عندما قيل للماركسيين الكلاسيكيين مثل إيبرت وكالينيكس إن تحليل ديلوز وجواتارى ماركسى ردوا بأن قول ذلك سخف وعبث. ولنبدأ بمسألة واضحة: فعلى الرغم من إصرارهما على الطبيعة 'المادية' لتحليلهما، فإن هذه المادية تبدو، من وجهة نظر النقاد الماركسيين، بعيدة كل البعد عن التحليل 'العلمى' (الباعث على الاطمئنان) للتطورات فى اقتصاد الدولة بالشكل الذى نجده فى كتاب **رأس المال**.

ويعادل هذا اتهامهما بأنهما يتخليان عن 'أولوية' الإنتاج فى التطور الاجتماعى والاقتصادى، وهو ما يعنى بدوره التخلى عن ضرورة الدراسة المتعمقة للتيارات والاتجاهات الاقتصادية باعتبارها أساسًا لكل مقاومة مجدية للطبقة المسيطرة. بل إن المادية فى الواقع قد قُلبت رأسًا على عقب هنا، إذ إنها لا تشير إلى العملية 'الموضوعية' للإنتاج التى تخلق بدورها الحياة الاجتماعية وتشكلها، بل تشير إلى 'قوة' لا تاريخية، أو أزلية، تشكل الإنتاج والذاتية، وتجمع بين الاثنين فى فئة واحدة هى 'رغبة الإنتاج'. وهذه هى الزاوية التى تجعل كالينيكوس وإيبرت يعتبران عمل ديلوز وجواتارى شكلًا من أشكال مذهب 'الحيوية' غير العقلانى أو "اللهو غير الهادف" ما دام يختزل الحقيقة الواقعة فى فئات أنطولوجية لا فى الفئات الاقتصادية الموضوعية التى هى العنصر الذى لا غنى عنه فى أى تحليل ماركسى أصيل. ولا تدخر إيبرت، بوجه خاص، أى جهد فى هجومها على الاثنين، متهمة إياهما ببناء ذريعة تبرئ ساحة الطبقة البورجوازية، قائلة إن إزاحتهما 'للإنتاج' من خلال مدخل فكرى محض، جعل تحليلهما ينحط فيصبح نظرية لاهية لما بعد المادية، وتؤدى إلى تجاهل حاجات فقراء العالم ومصالحهم (إيبرت، 1996). وزيزيك يرجع صدى أقوالها قائلًا إن مشروع 'التعددية' ستار تستخدمه الرأسمالية العالمية، حيث تستخدم الفوارق فى "أسلوب الحياة" دليلًا على إمكان التعريف الذاتى والخلق الذاتى (زيزيك 2004).

ولنا أن نضيف إلى عريضة الدعوى التهم التالية: 'ماركسيتهما' ترفض بين ما ترفضه نظرية الأيديولوچيا باعتبارها وعيًا زائفًا؛ وأنها تنكر تحليل الصراع الطبقى مفضلة "تحليلًا شيزوفرينيًّا" يشكل فيه 'العوام' غير الخاضعين للغد موضوع التحليل؛ وأنها تنفى استحسان أو ضرورة وجود حزب ثورى، سواء فى تحولات الرأسمالية أو فى المرحلة الانتقالية بين الرأسمالية والشيوعية؛ وأنها تدير ظهرها للمذهب الجدلى مفضلة مذهبًا تجريبيًّا صريحًا (وإن يكن ذا شكل 'أرقى')؛ وأنها تستبعد الإنتاج وتحل محله 'الحاجة' و'التوزيع الترحالى'، وتستبعد الشيوعية وتحل محلها 'الفوضوية المتوجة'، فمثل هذه الماركسية تبدو غريبة فى عيون الكثير ممن انضووا تحت لوائها. لماذا إذن لا يقبلان أن هذه "ماركسية سابقة" إن لم تكن "غير ماركسية"؟

هذا سؤال عسير، لأن البحث يتضمن التساؤل عما إذا كان موقف مارق مثل هذا الموقف يستطيع، على الرغم من ذلك، الإفصاح عن مذهب سياسى معارض.

ولكن الغرابة الظاهرة لهذه القضية سوف تختفى حين نتذكر حالة مشابهة: فعندما يوصف بعض المنظرين بأنهم 'بعد حداثيين'، نفترض بأن ما ينتقدونه هو 'الحداثة' أو مشروع التنوير الأوروبى، وهو ما يعادل بدوره القول بوجود عالم أفضل وأكثر تحررًا، ولكن القول بأن ديلوز وجواتارى قد أدارا ظهورهما للتنوير ومن ثم أزاحا إمكان وجود عالم أفضل، وبأننا، من ثم، لن نستطيع أن نرى لهما مذهبًا سياسيًّا، راديكاليًّا أو غير راديكالى، قول عجيب. فلا يعادل هذا الزعمُ القولَ بأن ما يقدمانه ليس بالضرورة حجة دامغة أو مفيدة، أو بأنه أفضل من ضروب الماركسية المتاحة المتنافسة، بما فى ذلك رؤاها التقليدية. ولكن المقصود هو الإشارة إلى أنهما يصوغان مشروعهما فى إطار ضرورة التغلب على الماركسية، وأنهما يفعلان ذلك بألفاظ مألوفة للماركسيين. ومن الأفكار التى يوحى بها كتاب **ضد أوديب** أننا لن نستطيع أن نتوقع قيام نظام يوصف بأنه 'بعد رأسمالى' إلا إن تسارعت خطى الماركسية أو طُبِّقت تطبيقًا كاملًا. وكما يتساءل ديلوز وجواتارى:

> **ولكن أى هذه الطرق يمثل الطريق الثورى؟ هل يوجد طريق ثورى؟ هل هو الانسحاب من السوق العالمية، كما يوصى سمير أمين بلدان العالم الثالث أن تفعل، فيما يعتبر إحياءً عجيبًا 'للحل الاقتصادى' الفاشى؟ أو ربما يتمثل فى السير فى الطريق المضاد؟ أو مواصلة السير مسافة أكبر، أى فى طريق حركة السوق، وحل الشفرات، وإلغاء الحدود الإقليمية؟**
>
> **(ديلوز وجواتارى1984: 239).**

ونحن نجد هنا، بعبارة أخرى، أنهما يشاركان ماركس بعض الحذر الذى يبديه إزاء أعداء الحداثة وأعداء الرأسمالية الرومانسيين الذين يقولون إن التعالى الثورى للرأسمالية كان يمكن إنجازه فى أى مرحلة من مراحل نشأة المجتمع الحديث وتطوره. وكما أشرنا آنفًا، يرى ديلوز وجواتارى الرأسمالية فى صورة عملية ثورية 'لنزع الحدود الإقليمية' من شأنها تعبيد الطريق أمام بدائل المجتمع التقليدى. إنها عملية ساحقة تتولى تحويل وتقويض جميع صور 'التعالى' والأفكار البالية من خلال توسيع نطاق قانون القيمة. فالرأسمالية 'تدفق' كامل يجرف كل شىء يمثل عقبة فى مسار تقدمها. ولا يبدو، من وجهة النظر المذكورة، وجود أية إمكانية للتصالح مع الرأسمالية. وعلى نحو ما يكرران قوله، فإن مذهب 'الإصلاح'، والديموقراطية

الاجتماعية بل والاشتراكية تؤكد وجود الرأسمالية لأنها تمثل محاولة العيش مع قانون القيمة. ولن يسمح بظهور بدائل ناجحة إلا قطع الصلة تمامًا بنظرية القيمة وبديهيات الرأسمالية (ديلوز وجواتارى 1984: 373).

هذه مشاعر من نوع ماركسى كلاسيكى. وهى توحى كذلك بأنها قد تكون أقرب إلى ماركس مما يقوله كثير من المفكرين الذين ننظر فى عملهم، على الأقل من حيث الاستناد إلى **قصة** للثورة. وهذه ليست قصة غائية، ولكننا نواجه فى فقرات مثل هذه القول بأن علينا أن نخوض غمار الرأسمالية حتى نصل إلى 'الجانب الآخر' وأما عنصر التعقيد هنا فهو أن تحليل **ألف هضبة** يوحى، على العكس من ذلك بوجود شىء **دائمًا**، فى الواقع، خارج الرأسمالية، أو أية بديهية أخرى من بديهيات الحياة الاجتماعية، وهو المكان الترحالى 'الأملس' الذى يشكل المقابل للتحليل المذكور. ويمكن التعبير عن الفكرة نفسها بالتساؤل عما إذا كان تحقيق الأخير 'بعد رأسمالى' بالضرورة، أو إذا ما كانت الصورة المجازية للمكان الأملس تمثل نقطة مرجعية صحيحة من نوع غير تاريخى. والواقع أن تحليل **ضد أوديب** يوحى بضرورة التغلب على الرأسمالية باعتبار ذلك مقدمة لخلق الساحة التى تجاوزت التمثيل، فى حين أن تحليل **ألف هضبة** يشير فيما يبدو فى الاتجاه المضاد، أى إلى المثل الأعلى للترحالية باعتبارها ممارسة مجازية وتاريخية تحيا معنا 'دائمًا'.

ويبدو أن القلق الذى يشوب التحليل، أو طابعه المستعصى على الحسم، يوحى بأن النظرية أو الاستراتيجية السياسة نفسها تستعصى على القطع فيها برأى أو تتضمن أكثر من اتجاه، وهو ما يثير بدوره قضايا خطيرة لابد من مواجهتها على مستوى الحركات والممارسة السياسية. هل يجب على الراديكاليين أن يقعدوا فى انتظار استنفاد طاقة الرأسمالية كلها على 'إلغاء الحدود الإقليمية'، أم يجب عليهم أن يعارضوا أى لون من ألوان المصالحة مع الرأسمالية لتأكيد ضرورة 'كسر' شوكتها؟ والحق أن قدرة المرء على أن يطرح أمثال هذه الأسئلة تبين لنا إحدى الصفات المراوغة فى مدخل ديلوز وجواتارى، وإن كانت تتجلى فيه فى الوقت نفسه المعضلات التى واجهها الماركسيون على امتداد القرنين الماضيين. فمن المقومات الأساسية للمادية التاريخية ضرب معين من الغائية التاريخية، والماركسيون يقولون إن غيابها يؤدى إلى فقدان النظرية الثورية للأساس الذى تستند إليه فى تحليل التيارات والاتجاهات الخاصة بأى أفق اجتماعى. ولكن ماركس كان يصر كذلك على أن

الثورات لا تخلقها الأزمات، بل الأفراد الذين يعملون معًا فى سبيل قضية مشتركة ("فالناس يصنعون تاريخهم..."). وماذا يكون الحال إذا هبوا فى سبيل قضية مشتركة قبل أن تحين اللحظة المناسبة؟ هذه هى الصورة الصغرى للمعضلات المألوفة تمامًا لدارسى تطبيق الماركسية. متى نقوم بالعمل؟ متى نعمل بصورة مشروعة وبحيث نتوقع النجاح؟ إننا إذا بكرنا بالعمل تبكيرًا أكبر مما ينبغى فسوف يتحول العمل الثورى إلى مذهب الجهود التطوعية فى 'أقصى اليسار'، بمعنى أنه سوف يبحث فى كل حالة عن شىء ثوري 'خارجى'، وبذلك يتجاهل الحاجة إلى بناء المعارضة بأسلوب التضافر، على عكس المعارضة القائمة على الطاقات التلقائية للمعارضين اليوم، وهى التى تصبح بذلك طاقات غير دائمة.

ومن ناحية أخرى فإنه إذا كانت الرغبة حقًّا ثورية أو قادرة على تفجير الأبنية والحدود القائمة، فسوف يكون من التناقض عدم البحث عن شىء 'خارجى' خشية تأكيد الرأسمالية بدلًا من مواجهتها. ولكن يبدو أن الإجابات عن هذه الأسئلة تمثل قضايا عملية أو تنتمى إلى 'السياسات الصغرى'، لا قضايا يمكن حسمها بالرجوع إلى عوامل التحكم العِلِّيَّة الكامنة خلف الرغبة نفسها. إنها أسئلة تتعلق بطبيعة وشكل القوى 'الجزيئية' العاملة فى موقف من المواقف. وقد تبدو الرأسمالية صلبة، بل و'طبيعية' حقا، فى موقع ما، ومتأرجحة على وشك السقوط فى أزمة جوهرية فى موقع آخر. وقد يبدو العمل ضد 'الرأسمالية' فى مكان ما أو فى لحظة ما عملًا مثيرًا للسخرية إلى أقصى حد، ويبدو فى غير هذا وتلك عقلانيًا تمامًا بهذا المنطق نفسه. وفى عام 1989 استطاع فوكوياما أن يكتب عن انتصار الرأسمالية الليبرالية، ثم لم يلبث فى غضون عقد زمنى واحد أن تلاه انفجار حركة عالمية مضادة للرأسمالية جعلت مشاعره تبدو غير لائقة بصورة غريبة. وربما تكون هذه هى الأوضاع الخاصة 'بالتحليل الشيزوفرينى' و'مسألة الرأسمالية'، ولكنها تبين من ناحية أخرى كيف يؤدى وصفهما للرغبة إلى إضفاء طابع الاحتمال والانفتاح على التاريخ بأسلوب مألوف عند الكتاب الآخرين، وليس كاستورياديس بأقلهم أهمية. وهذا بدوره مثال آخر يبين 'تأثير' عام 1968. فالرغبة فى الإطاحة بالرأسمالية يمكن أن تنبع من أى مكان وأن تكمن فى أى شىء. وقد تدخل 'الأزمة' الاقتصادية فى المعادلة، ولكنها فى ذاتها لا تتحكم فيها.

نحو مذهب سياسى (مضاد) جديد

وما شأن 'ما بعد' الرأسمالية؟ وهنا يختلف نقاد ديلوز وجواتارى، ولكن اختلافهم لا يتجاوز تصميمهم على إثبات مدى اختلاف 'رؤيتهم' عن رؤية ماركس. قد سمعنا إيبرت وزيزيك، وكلاهما يصر على أن مدخلهما يهدف إلى الحفاظ على الرأسمالية لا إلى تقويضها. وأما فى نظر لاكلاو، من ناحية أخرى، فإن راديكاليتهما تعتبر شكلًا جديدًا من أشكال 'العدمية'، إذ يحتفلان مع نيتشه باستحالة وجود عالم أفضل، ومن ثم بضرورة اختزال السياسة فى نشدان وجودٍ فرديٍّ 'جمالى' (لاكلاو 1996). وأما فى نظر بست وكيلنر، فإن مدخلهما، على العكس من ذلك، يرجع أصداء ماركس إلى حد **أكبر مما ينبغى** ما دام فى جوهره ذا طابع "إنتاجى"، ومن ثم فهو يقترن بالصورة الخيالية لمذهب 'الجوهرية' الذى يقول بالاغتراب عن نموذج أنطولوجى أساسى للذات غير المغتربة (بست وكيلنر 1991: 106-107). ومعنى قدرتنا على تلقى مثل هذه التقييمات المختلفة أن علينا أن نتجاوز فى تفكيرنا مسألة علاقتهما بالماركسية حتى نصل إلى مسألة أى نوع من المذاهب السياسية يقدمانه لنا هنا.

لا بد أنه اتضح من الوصف الموجز لكتاب **ألف هضبة** بصفة خاصة أن مشاغلهما ذات طابع تحررى، حتى لو كان هذا الطابع التحررى مرتبطًا لديهما بالفوضى 'الطفولية' - بتعبير لينين - "للشيوعية اليسارية". ومعنى هذا أن تحليلهما يتعلق بالحفاظ على الاستقلال الذاتى فى الفكر والعمل والارتقاء به كغاية فى ذاتها. وكل ما يستبعد الموقف الفردى أو ينزله مكانة ثانوية أو يقهره مرفوض بغض النظر عما إذا كان من المحتمل أن يأتى'بخير أكبر'. وهذا المدخل مضاد بالقطع للمذهب النفعى. وهو فعلًا مضاد له فى حدود رفضهما للكثير من المواقف المضادة للمذهب النفعى المحتفى بها (وأشهرها موقف كانط) بسبب اشتراطها ضرورة إقامة مثل هذا الموقف على مبدأ متعالٍ أو تأسيسى، مثل مبدأ الاستقلال الذاتى نفسه وهو اشتراط يعيبها. ففى نظرهما لا يمكن 'لمبدأ' الاستقلال الذاتى أن يكون – تعريفًا - 'مستقلًا ذاتيًا' ما دام ذلك يعنى ضمنًا أن الاستقلال الذاتى انصياع لقانون ما، لا شيئًا مجسدًا أو ممارسًا. فالاستقلال الذاتى 'فرار'، أو هو التحول إلى موقع 'الأقلية'، وهكذا فهو حال الذين أشاحوا بوجوههم عن المباد ئ والتشريعات التى تعتبر عند ديلوز وجواتارى مناصرة على الدوام لمذهب الغالبية ومذهب الإقصاء.

ويعنى مدخلهما أيضًا أنهما يرتابان ريبة فطرية، كثيرًا ما يعبران عنها، فى القول

بأن شكل الحياة التحررية لابد أن يتبلور أو 'يقام' على مؤسسات أو منظمات. ومن ثم فقد ذاع حذرهما من السياسة 'المنظمة' بصفة عامة، واعتبارهما أن المقاومة تمثل 'سبل هروب'، وهى فكرة تتميز بتلقائية وسيولة أكبر مما توحى به لغة الأحزاب إن لم نقل لغة الحركات. وليس معنى هذا أنهما يريان أن السياسة مستحيلة فى ذاتها، بل إنهما يقولان بأن خطر نشوء "فاشيات صغرى" كثيرًا ما يظهر - إن لم يكن دائمًا - فى أى محاولة "لتنظيم" أو إضفاء الطابع 'المؤسسى' على 'بلورة' اكتساب موقف 'الأقلية' وهو الذى يعتبرانه أساس المذهب السياسى الثورى.

ويرى ديلوز وجواتارى أن "الساحة الملساء" لا يمكن أن يخلقها أمر مؤسسى أو قانون دستورى، وليست تقوم على التشريع أو منصوصًا عليها فى 'مبادئ جوهرية' تتولى الأجهزة القضائية بعد ذلك الحفاظ عليها أو صيانتها، فالمقصود بالساحة الملساء أسلوب الوجود مع الآخرين لا مجموعة قوانين أو معايير أو تنظيمات تُسَنُّ وتُصان. وبهذا المعنى يُعتبر الكيان الثورى، أو الآلة الحربية الرحالة، الوسيلة والغاية معًا للممارسة الثورية، فهى لا تنشىء وتحافظ على الساحة الملساء مثلما يرعى البستانى الأرض التى يغطيها الكلأ، بل إن الملاسة **نتيجة** للتركيب الترحالى، فليس الترحال نظام حوكمة، بل شكل من أشكال التركيب، أو شكل من أشكال التعددية، حيث يظل ما يحدث لأى مجموعة 'قائمًا' فى تلك المجموعة. أضف إلى ذلك أننا لا نستند هنا إلى ما تريده الغالبية، حقيقية كانت أو خيالية. فالتكوينات 'الترحالية' تعتمد على الوحدات التى تمثل 'الأقلية'، إذ إنها تُبنى من الحاجات والمطالب والرغبات الخاصة المحددة لكل حالة فردية. وهكذا فإن ما ينبغى الإقرار به هو أن البحث النقدى الذى يقدمه ديلوز وجواتارى يتجاوز إلى حد بعيد اللحظات اليوتوبية التى نصادفها فى الماركسية التقليدية والماركسية المارقة، مثل ماركسية كاستورياديس، فهما يرفضان الأبنية الدائمة أو الثابتة مهما تكن هياكلها ديموقراطية، أو قائمة على المشاركة، فمن الواضح أن الساحة الملساء ليست ساحة ديموقراطية، ولا هى تتمتع بشفافية أو مساءلة أكبر، بل إنها ساحة يتبدى فيها الغياب **الكامل** للتقسيم أو التخطيط، بل وللمراتبية و'التنظيم' ولو جرى على أيدى الشعب أو كان من النوع الذى 'يصنع ذاته'. قد تكون 'الديموقراطية الراديكالية' (من النوع الذى يصفه الكثير من أصحاب ما بعد الماركسية) راديكالية فعلًا على مستوى معين، ولكن ديلوز وجواتارى لن يعتبراها أبدًا راديكالية إلى الحد الكافى.

ومثل هذه الملاحظة تؤدى بدورها إلى خلاف شائق (انظر مثلًا پاتون 2000، پروتيڤى 2001، ثوربين 2003). فكثيرًا ما يثار التساؤل عما إذا كان عملهما يتضمن فى الواقع مذهبًا سياسيًّا، أى إن كان عملهما لا يقتصر على المادة اللازمة **للبحث النقدى** فى الحوكمة، بل يتضمن مادة تكفى **لابتداع** نوع مختلف من الحوكمة، **نوع** قد يكون وثيق الصلة بحياتنا فى زمان الحداثة وربما زمان ما بعد الحداثة. ولنطرح السؤال مباشرة: ما هدف بحثهما النقدى؟ هل إنشاء عالم بلا حكومة أم عالم ذى حكومة تزيد ديموقراطيةً ومساواةً عن عالمنا الحالى؟ هل هذا مذهب سياسى **مضاد** للسياسة أم مذهب سياسى يمثل على مستوى معين التطبيق الكامل لقصة التنوير، ويشير فى اتجاه الحوكمة الذاتية 'الماثلة فيه'؟

إن إمكان طرح مثل هذا السؤال الجوهرى (سياسة أم ضد السياسة) يدل على غموض التحليل الذى يقدمانه، ومن ورائه صعوبة إنجاحه فى الواقع العملى. وكل من هذين الموقفين له مشكلاته الخاصة. فإذا كان الهدف إلغاء الحوكمة والساحات المحكومة فقد ينشأ خطر ظهور ما يسمى بـ"طغيان انعدام الأبنية" (فريمان، 1970). فإذا لم تتوافر القواعد أو الإجراءات التى تحكم العلاقات بين الأفراد فلن يكون من الصعب أن نتصور تشويه النتائج والقرارات بحيث تنحاز إلى الأقوياء، أو ذوى التنظيم الجيد، أو أعلى الجماعات صوتًا، الأمر الذى يحرم الأقليات من السلطة ومن وسائل إسماع أصواتهم. وقد تكون للإشارات المتكررة فى أعمالهما للجماعات الرحل والهمجية جاذبية بلاغية خاصة، ولكن أمثال هذه الأشكال 'الجماعية' لم يعرف عنها تاريخيا الأخذ بمبادئ التسامح والانفتاح والشمول من النوع الذى يقرنه الكثيرون بالسياسة التقدمية. كما لم تشتهر بقدرتها على الحفاظ على مجتمعات مركبة أو منوعة أو صناعية.

أينبغى لنا أن نستنتج أن المذهب السياسى 'الترحالى' ليس وحسب صورة مجازية لما قبل الحداثة، بل يمثل فى الواقع الفعلى 'ما قبل الحداثة'؟ إن صح هذا فإنه سوف يقوض، بطبيعة الحال، الزعم المشار إليه آنفًا ألا وهو أن ما يعرضانه موقف شبه ماركسى يرى أن اجتياز الرأسمالية مقدمة لازمة لتعميم الساحة الملساء أو الترحالية. أما إن كان هذا المنظور، من ناحية أخرى، يقصد به استكمال الحداثة والإنتاج الصناعى فسوف يكون علينا أن نرى كيف يمكن للمجتمع الحديث أن يعمل على هذا الأساس. وهكذا فإن ديلوز وجواتارى يعلماننا الكثير عما **لا يتسم به**

العالم 'الأملس' ('مثقلًا بالشفرات'، 'مستندًا إلى البديهيات'، 'قائمًا على التناظر' وهلم جرًّا) وأما ما تصادفنا صعوبة أكبر فى تخيله فهو كيف يتسنى للكيانات الجماعية تنظيم أنفسها دون اللجوء إلى أساليب 'مستقرة'. هل تكون لها أسواق؟ هل تقبل إنتاج السلع وضروب تقسيم العمل، والعمل نفسه؟ وإذا كانت الإجابة بالنفى فكيف يمكن (مثلًا) تنظيم الإنتاج بحيث لا يؤدى مباشرة إلى انتشار الأسواق، وتراكم الثروة، وتقسيم العمل؟ واستلهام فكرة 'الترحال' ترمى بطبيعة الحال إلى استفزاز القارئ، ولكن تُرى هل هو استفزاز **وحسب**؟ أم أنها تتضمن نقدًا موضوعيًّا للحداثة الرأسمالية من ورائه، وهو ما يشجعنا على تخيل وجود حداثة 'بعد رأسمالية'، أو عدد من ضروب الحداثة بعد الرأسمالية؟

ومن ناحية أخرى قد يكون الهدف شكلًا من أشكال الحوكمة الديموقراطية أو الهيكلة الأصيلة. (بروتيڤى 2001، 192) وفى هذه الحالة لا نزال نحتاج إلى أن نعرف كيف يختلف هذا عن الأشكال الموجودة حاليًا للحوكمة الديموقراطية. إذ يقول ديلوز مثلًا إنه قد راعه الفرق بين الفقه القانونى والقانون الدستورى، فالأول يقول إن طبيعة القانون وشكله يعتمدان على مفاهيم العدل المباشرة 'الأصيلة'[1]. ومعنى هذه القراءة أن نظام العدالة البريطانى يتفق تمامًا مع المثال المذكور للهيكلة الأصيلة، ويزيد من تأكيد ذلك أن البرلمان يعتبر مستودع السلطة السيادية، وهو ما يعنى بدوره ضمنًا عدم وجود عوائق للتشريع وإعادة التشريع بالشروط التى يمليها الشعب (أو ممثلو الشعب) كما هو الحال فى النظم الدستورية. وهل يعنى ذلك، بناءً على ما سبق، أن 'دستور' المملكة المتحدة يمكن اعتباره أساسًا لنظام اجتماعى قائم على الهياكل الأصيلة؟ فإذا كان الأمر كذلك، كان علينا أن نتساءل عما إذا كان فى كلام ديلوز عنصر راديكالى بصفة خاصة. أفلا يُرجع هذا صدى صوت بيرك فى دفاعه عن 'حقوق الإنجليز' لا عن 'حقوق الإنسان' المجردة التى وضع خطوطها العريضة توم پين وأنصار التقدم فى حركة التنوير؟ كانت فكرة بيرك أنه لا بد من أن تتطور النظم الاجتماعية وفقًا لحاجاتها الخاصة ومطالبها وعاداتها وعصبياتها، لا وفقًا للتعاليم التعالية الملزمة التى كان يحلم بها 'رجال العقل'، فإذا استعملنا المصطلح الذى وضعه ديلوز وجواتارى قلنا إنها تحتاج إلى 'هيكلة أصيلة'. فوفقًا لما قال به پين فيما بعد، كان كلام بيرك يرمز لحكم النخبة الذى لا تعرقله أية اعتبارات تتصل بحاجات الناس 'العاديين'. ولكن الواقع، كما يوضحه مثال بيرك، أننا لا نجد أى

عناصر راديكالية حقًّا فى النظم الاجتماعية التى تحكم نفسها وفق الحاجات والخيارات 'الأصيلة' ، لا وفق حاجات وخيارات 'متعالية' أو 'عالمية'. وأما الذى نحتاج إلى معرفته فهو **إلى من تنتمى** الحاجات والخيارات التى ستشكل أساس مثل هذا التقييم، وكيف تترجم إلى سياسات وقرارات. ونحن نبحث عبثًا فى عمل ديلوز وجواتارى عن نظرية ديموقراطية تقدم الإجابات عن مثل هذه الأسئلة، أو حتى نماذج موحية من النوع الذى نجده فى عمل الآخرين الذين نناقشهم هنا.

وقد يقال دفاعًا عنهما إن طرح أمثال هذه الأسئلة وطلب النماذج المذكورة يعنى البقاء فى الموقع الخيالى الذى يرمى عملها إلى قلقلته. فالنظرية السياسية تكمن فى التفكير فى كيفية الخروج من الموقع الذى نشغله الآن إلى موقع آخر. كيف نتخيل أن عالمنا يمكن أن تتغير صورته بأسلوب أقرب إلى العدل أو الديموقراطية؟ ومن المحتمل أن هذا الأسلوب لتصور دور النظرية السياسية هو **هدف** البحث النقدى الذى يقدمه ديلوز وجواتارى. ولا شك أن فوكوه محق، من وجهة النظر المذكورة، فى القول بأن ما يقدمانه إلينا يمثل نظرية فى **الأخلاق** أكثر مما يمثل نظرية سياسية، ونظرية الأخلاق المعنية يتضمن الهدف منها تحويل النظرة السياسية إلى حرب مستمرة ودائمة ضد 'الفاشية' فى جميع صورها وتجلياتها [فوكوه، فى ديلوز وجواتيارى 1984، ص 12). وهذا هو السبب الذى يجعل المذهب 'السياسى' الذى يقدمانه يبدو هزيلًا متخلفًا، فإن ديلوز وجواتارى يعتقدان بوجود شىء 'خارج' المراتبية والمكانية الثانوية، ومن ثم خارج 'الحكام والمحكومين'. ولكن الحفاظ على ذلك 'الخارج' يتطلب ممارسة قوة الذات فى علاقتها بالآخرين وفى علاقتها بفئات التمثيل التى كانت تعتبر بصورة تقليدية آلية الحوكمة الديموقراطية. وبهذا المعنى لا تعتبر صورة 'الرحالة' أو الذات الشيزوفرينية فى ذاتها صورة محالة المنال، بل إنها – كما يشير إلى ذلك المعلقون المتعاطفون مع هذه النظرة مثل تود ماى وصول نيومان – تشبه ما يطلق عليه ماكس ستيرنر تعبير 'الأنا' المتمردة المالكة لذاتها، أى صورة التمرد فى 'الحياة اليومية' (ماى 1994؛ نيومان 2001) أو إذا عبرنا عن هذه الفكرة بألفاظ ديلوز وجواتيارى، قلنا إنها صورة الحرب الدائمة على خمود التمثيل، والأدوار، و'الوجود' الأصيل، سواء كان فرديًّا أو جماعيًّا.

ومن هذه الزاوية لا يعتبر ديلوز وجواتيارى من المُنَظِّرين السياسيين، فليست لديهما إجابات قاطعة لبعض الأسئلة مثل "ماذا يحصل عليه كل طرف؟" وأما ما

يطلبان منا النظر فيه فهو ما أساس 'اتخاذ القرار'؟ هل اتُّخِذَ هذا القرار من أجل الآخرين، أم أنه يمثل الفصل **بين** الآخرين؟ وهل يُتَّخَذُ القرار على أساس نظام للمراتبية يخص باتخاذ القرارات طبقة واحدة، أو طائفة واحدة، أو جماعة واحدة، أم إن اتخاذها فى أيدي الجماعات والكيانات ومن مهامها الأصلية؟ ويطلب ديلوز وجواتارى منا **نحن** أن نقرر إن كان هذا يعتبر تنظيرًا سياسيًّا، فإذا كان الرد بالإيجاب كانا من المنظرين السياسيين، وإذا كان بالنفى فإنهما مُنظِّران يعاديان السياسة، أى مُنَظِّرَان لن تُفهم رسالتُهما إلا إذا قلبنا السياسة وكلَّ ما 'تمثله' رأسًا على عقب.

وأما من حيث ما بعد الماركسية فسوف يتسبب هذا، كما سوف نرى، فى إيجاد بعض الصعوبة. إذ يمكن النظر إلى ما بعد الماركسية على مستوى معين باعتبارها رد الراديكاليين على عدم وجود نظرية ديموقراطية ناضجة عند ماركس، وأيضًا من حيث المشكلة الأكبر، أى النزعة الإحلالية والنزعة الطليعية اللتان كانت ممارسة ماركس السياسية تميل إليهما، حسبما يقولان. وأما الإجابة، وفق آراء كثير من المفكرين الذين ندرسهم هنا، فهى إما إضفاء الراديكالية على الديموقراطية الراهنة، أو توليد نماذج ذات صحة معيارية تتولى بدورها إلقاء الضوء على أوجه النقص فى النظرية والممارسة الديموقراطية الراهنة. ولكننا نرى عند ديلوز وجواتارى شيئًا مختلفًا تمامًا، ألا وهو التفكير الذى يتجاوز الديموقراطية وجميع نظم الحوكمة، ومع ذلك فإن أساس النقلة المذكورة يتميز بتعاطف واضح مع العديد من الموضوعات التى يفصح عنها المفكرون الذين ندرسهم بطرائق مختلفة: مثل رفض الحتمية والتعالية بجميع أشكالها؛ والاشتباه فى أن السياسة 'توجهها النظريات' ومن ثم فهى نشاط فكرى، لا ممارسة عملية نابعة من الرغائب الفردية والجماعية؛ وتأكيد الطابع التاريخى للعمل البشرى وسماته العارضة. وهذا هو الأساس الذى يجعلنا نرى أن الوصف بما بعد الماركسية ذو صحة مرجحة إذا أطلقناه على إسهاماتهما، ولكنه على مستوى آخر يجعل من معادلة ما بعد الماركسية 'بالديموقراطية الراديكالية' مسألة إشكالية.

ملخص

- **هدفهما**: كان فى البداية التحقيق فى أسباب أحداث مايو 1968 وهى التى دحضت فى نظرهما مزاعم الماركسية التقليدية والبنيوية بشأن العمل الاجتماعى، وأدى ذلك إلى وضع 'مذهب مادى' جديد يستند إلى تحليل

الرغبة (**ضد أوديب**) وفحص أساس التركيب الجماعى وإعادة التركيب الجماعى (**ألف هضبة**) وبصفة أعم كانا يهدفان إلى وضع تعليل فائق [أى أصح] للواقع الاجتماعى والتطور التاريخى، وبالتالى مذهب سياسى جديد يقوم على الصور المجازية للثورى الشيزوفرينى والرحالة.

- **الخلفية**: نبذ الفصل بين 'القاعدة' و'البنية الفوقية' ورؤية الإنتاج بصفته عملية 'آلية' مستمرة بين الفرد والمجتمع. وقد تطلب هذا بدوره الإصرار 'اللاكانى' على الانفصام فى الذات، واغتراب الذات عن المجتمع.
- البحث النقدى فى الحديث الماركسى عن الأيديولوجيا و'الوعى الزائف' استنادًا إلى أن الرغبة عامل فعال لا سلبى حتى فى نظم القمع (الناس يرغبون فى قمعهم).
- تنقيح نظرية الحزب استنادًا إلى تحليل سارتر لجماعات التنقيح. التأكيد على ضرورة تجنب 'الفاشيات الصغرى'، وعقلية 'جماعات العهد' المرتبطة بالطائفية الماركسية.
- فكرة الثورة باعتبارها عملية مستمرة لمواجهة العقبات. والعراقيل فى طريق تحرير الرغبة. الحاجة إلى التخلى عن النموذج التقليدى للمناضل وإحلال نموذج 'الثورى الشيزوفرينى' محله.
- **ألف هضبة**: تنقيح جذرى لشكل ومضمون عملهما المبكر. وهما يقدمان الحجة فيه باعتبارها 'هضابًا' لا تسير فى خط مستقيم وتتفاوت كثافتها، بحيث تنشئ سلسلة جبال من المفاهيم والحجج. والتركيز على الأشكال المحتملة من التفاعل و'التعددية'، وبصفة أعم، بحث نقدى فى العقلانية الغربية، بما فى ذلك الماركسية. الهجوم على التعالية والاستعاضة عنها بالأشكال 'الجذمورية' للفكر والعمل والتنظيم.
- إبراز التضاد بين 'الساحة الملساء' وبين 'الساحة المخططة'، بقصد بيان إمكان إعادة هيكلة الحياة الاجتماعية بصورة جذرية وفق التصور 'الترحالى'، أى تجنب 'الاستيلاء' على المكان بإخضاعه 'لشفرات فوقية' من خلال فرض 'البديهيات'. ويتطور البحث النقدى فى الرأسمالية بأن يصبح بحثًا نقديًا فى 'التناظر' الذى تفرضه بديهية قانون القيمة، الأمر الذى يستلزم المذهب الترحالى 'لإزالة الحدود الإقليمية'.

- يعيدان رسم صورة الآلة الثورية بحيث تصبح 'آلة حرب ترحالية'، أى تجميع جذمورى يشبه القطيع الذى يستعصى على الأسر.
- التمييز الأساسى بين المذهب السياسى القائم على الأغلبية والمذهب السياسى القائم على الأقلية. الرفض النقدى السياسى القائم على تخيل وجود هوية ثابتة (مثل الطبقة) وإحلال مذهب يرى كل حالة فردية باعتبارها متميزة أو 'أقلية'.

التقييم

- **نقاط القوة**: التجديدات النظرية ساعدت على إعادة بث القوة فى المناظرات الدائرة حول طبيعة 'المذهب المادى' ومكان الأنطولوجيا [علم الوجود] فى الشرع الاجتماعى والتاريخى. كانا يسعيان إلى وضع بيان تحريرى فى جوهره لتفسير السياسة التحويلية و'ما بعد الرأسمالية'. أعادا تأكيد دور الطاقة الخلاقة والقدرات فى العمل الإنسانى، ومن ثم إمكان وضع نظريات مختلفة جذريًّا للعيش والعمل.
- **نقاط الضعف**: الكثرة التى تأخذ بالأبصار للمفاهيم والألفاظ الجديدة [المنحوتة] يمكن أن تعوق الفهم، خصوصًا عند من يُفترض أنهم يمثلون الجمهور المستهدف. عدم الوضوح فيما يتعلق ببعض المسائل الرئيسية: مثل العلاقة بين المقاومة والتنظيم الاجتماعى؛ ومدى انطباق نموذج الترحال على السياسة المعاصرة؛ والتساؤل عما إذا كان عملهما يتضمن نظرية سياسية، أو يقاوم الإندماج فى السياسة، مهما يكن تعريفنا لها.

الحاشية

(1) أوضح تعبير من هذا النوع هو الذى نجده فى الرد على ما يقوله 'جيه كوم جوش' فى المقابلات الشخصية بعنوان 'آبيه سيه ديه' [أى ألف باء جيم دال] فى فيلم مع كلير پارنيت. وفيه يشكو ديلوز من انبهار اليسار بكتاب 'حقوق الإنسان' الذى يعتبره نصًّا 'تجريديًّا' ولا علاقة له بضروب النضال التقدمى. وهو يشرح ذلك قائلا "إن الكفاح فى سبيل الحرية يعنى الاشتغال بفقه

الفصل الثالث

جان - فرانسوا ليوتار: من القتال إلى المحادثة

ابتلانا القرنان التاسع عشر والعشرون بأكبر قدر من الرعب نستطيع أن نتحمله. ودفعنا ثمنًا باهظًا للحنين إلى وجود الكيان الكلى والكيان الواحد، وللتوفيق بين المفهوم العقلى والواقع الحسى، وكذلك بين الفكر الشفاف والخبرة التى تقبل التوصيل. ونستطيع أن نسمع تحت المطلب العام بالتراخى وإرضاء الناس تمتمات الرغبة فى عودة الرعب، وفى تحقيق الوهم بإدراك الواقع. والإجابة هى: فَلْنَشُنَّ حرْبًا على الشمول، ولنكن شهودًا على وجود ما يمكن تمثيله؛ ولْنَبُثَّ الحياة فى الاختلافات وننقذْ شرف الاسم.

(ليوتار 1984: 82)

كما ذكرنا فى الفصل الأخير، كانت أحداث عام 1968 نقطة الانطلاق الرئيسية لإعادة التفكير فى الماركسية باعتبارها نموذجًا صالحًا للمعارضة واستراتيجية تكفل تقدم مقاومة الرأسمالية. وذكرنا أيضًا فى أثناء نظرنا فى عمل ديلوز وجواتارى كيف كانا يتمنيان تعديل أو تبديل بعض جوانب الماركسية من داخلها، ومن ثم استعدادهما للحفاظ على ارتباطهما بالماركسية بل 'بكفاح العمال' حتى وهما

يقترحان سبلا ثورية جديدة تبتعد عن الماركسية أو على الأقل عن الماركسية الرسمية للحزب الشيوعى الفرنسى. ويفسر هذا أيضًا عداءهما لإطلاق صفة 'ما بعد الحداثة' عليهما، حتى وإن كان الآخرون يستنبطون أن تحليلهما فى كتاب **الرأسمالية والشيزوفرينيا** هو التجسيد المؤكد 'لما بعد الحداثة' نظريًا وعمليًا. وأما موقف چان-فرانسوا ليوتار فهو مختلف إلى حد ما. فعلى الرغم من أنه كان، من جوانب كثيرة، يشارك ديلوز وجواتارى تحليلهما 'لفشل' الماركسية المنظمة، فقد احتضن الوصف بما بعد الحداثة، ووضع النص الرئيسى لمذهب 'ما بعد الحداثة'، ألا وهو كتاب **حال ما بعد الحداثة**، إلى جانب العديد من الأعمال الأخرى التى تدافع عن المفهوم وتستكشفه وتشرحه بالأمثلة المناسبة (ليوتار 1984؛ جـ 1997: 42). ونلاحظ من ناحية أخرى، وفق ما يذكره المعلقون المتعاطفون معه، أن ليوتار لم يفقد قط موقفه 'المعارض' (ديوز 1987؛ وليامز 2000). أى إنه انتقد الرأسمالية وما وصل إليه حال المجتمع الحديث بصفة عامة، بل واقترح استراتيجيات لمقاومة 'الميتاقصة' للتوسع الرأسمالى. ومن هذه الزاوية لنا أن نعتبر أن مشروعه يصدق على روح معينة فى الماركسية. وبطبيعة الحال، فإن الماركسيين يرون أن القول بهذا عبث وسخف، كما كان يبدو لأعين جواتارى وكاستورياديس اللذين هاجما روح 'الرضى' و'السلبية' فى مداخل 'ما بعد الحداثة' (جينوسكو 1996، ص 109 وما بعدها؛ كاستورياديس 1997، ص 32 وما بعدها). ومع ذلك فإننا نناقش فى هذا الفصل ضربًا من 'ما بعد الماركسية' لا يعتذر عن ضرورة 'التخلى عن ماركس' باسم إحراز التقدم فى الفكر النقدى وتطبيقاته.

ولد ليوتار فى ڤرساى، بفرنسا، عام 1924، ودرس فى باريس قبل أن يشغل عدة وظائف تعليمية بما ذلك قضاء فترة قصيرة فى الجزائر، والتدريس فى جامعتى باريس ونانتير. وكانت الخبرة التى اكتسبها فى الجزائر بصفة خاصة هى التى بثت روح الراديكالية فى الشاب ليوتار، وشجعته على أن يصبح مناضلًا فى خضم السياسات اليسارية الراديكالية الفرنسية. وفى عام 1954 انضم مع كورنيليوس كاستورياديس وكلود لوفور إلى جماعة **الاشتراكية أو الهمجية**. ولكن ليوتار ترك الجماعة فى أعقاب خلافات خطيرة فى عام 1963 وانحاز إلى **حركة 22 مارس** التى ارتبطت بعد ذلك ارتباطًا وثيقًا بانتفاضات مايو 1968 فى نانتير، حيث كان ليوتار يعمل معلمًا فيها. وفى أعقاب أحداث عام 1968 انتقل إلى جامعة ڤانسن حيث قُدِّرَ له أن يكتب

عددًا من أشد كتبه إثارة وتحطيمًا للتقاليد، ومن بينها وأشهرها **الاقتصاد الشهوانى** (ليوتار 1993 أ). ولكن فترة أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات هى التى حققت له 'شهرة' عالمية، من خلال تحليلاته المتزنة والدقيقة فى كتب مثل **حال ما بعد الحداثة، والاختلاف الأصيل، واللعب المنصف**. وفى أواخر حياته انضم ليوتار إلى تلك العصبة الصغيرة من المفكرين الذين كانت معارفهم الشاملة تتجاوز، فيما يبدو، حدود الزمان والمكان. فقد استمر يكتب كتابات رائعة، وشغل منصب الأستاذ الزائر فى عدد من جامعات أمريكا الشمالية، وظل حتى لحظة وفاته عام 1998 نموذجًا للمثقف الملتزم، والمفكر المتفرد إلى درجة 'مزعجة'، وبدا أنه كان يجسد تقلبات فكر ما بعد الحداثة، إذ كان يجمع ما بين الراديكالية وتحطيم التقاليد البالية، وفى الوقت نفسه يمثل 'الواقعية' الهادئة فيما يتعلق بتقدير احتمالات التغيير الواسع النطاق فى الموقف الراهن.

السنوات الأولى: الرغبة والفن والذات

ربما ندهش نظرًا لطبيعة ارتباطات ليوتار السياسية فى الخمسينيات والستينيات، حين نكتشف أن كتاباته الأولى فى هذه الفترة - باستثناء كتاباته الصحفية السياسية (التى جمعت بعنوان **الكتابات السياسية**) - لا تكاد تكون 'سياسية'، فيما يبدو، بمعنى إظهارها البحث النقدى الواضح للأوضاع الراهنة؛ وإن كان يمكن اعتبار هذا تعريفًا بالغ الضيق لمصطلح 'السياسة'، حسبما يدلل على ذلك عمل الجيل السابق من النقاد الثقافيين (ڤالتر بنيامين، وچورچ لوكاتش، وثيودور أدورنو). فإذا وسعنا مفهوم 'السياسة' حتى يتضمن احتمال استعمال العناصر الجمالية أو 'المجازية' كشكل من أشكال المقاومة، فسوف يتضح لنا أن جماع عمله ذو طابع سياسى، ما دام يبين كيف وفى أية ظروف يمكن أن ينشأ البحث النقدى وتنشأ المقاومة. وإذا كان يمكننا تحديد خيط واحد يربط أجزاء عمله بعضها إلى بعض، فإن ذلك هو الدور الرئيسى للعنصر الجمالى ووجوده 'فوق' اللغة و'الكلمة'، ومن ثم الدور الرئيسى للفن فى استراتيجيات المقاومة. وقد لا يبدو هذا دليلًا على 'المواجهة' بصفة خاصة وقد لا يبدو أنه يمثل موقفًا سياسيًا، إلا إذا تذكرنا أن البلشفيين، مثلًا، كانت تشغلهم أمثال هذه المسائل فعلًا فى فترة الحرب فى سبيل الشيوعية وما بعدها، والواقع أن اختطاف 'الإنتاج الثقافى' فى ظل حكم ستالين

وتسخيره لخدمة 'الواقعية الاشتراكية' يبين أن الفن كان له دور مركزى فى السياسة، والعكس بالعكس.

وكان ليوتار، فى أول عمل رئيسى له وهو كتاب **الظاهراتية** المنشور عام 1954، قد سبح ضد التيار بالدفاع عن الفكرة المرتبطة بعمل ميرلو-پونتى، والتى تقول إن الإدراك لا يمكن اختزاله فى اللغة أو 'الترميز'، وتزعم وجود طبقة من الواقع تسبق نشأة رموزه، ومن ثم فلا يمكن إدراكها إلا بطريق غير لغوية (ليوتار 1991 أ). ويختلف هذا عن النظرة 'اللاكانية' التى أحيانا ما كانت تعتبر مناظرة لهذه الفكرة، ألا وهى أن بناء الواقع الملموس يحدث من خلال 'فشل' اللغة. و'الواقع' الذى كان ليوتار يبدى اهتمامًا به ليس غيابًا أو 'نقصًا' يمكن تفسيره من خلال الفجوة بين اللغة والعالم الذى تحاول 'تمثيله'، إذ كان ليوتار مهتمًّا باستكشاف المساحة القائمة بين إدراك شىء والرمز إليه، والمعنى المترتب على هذا أنه توجد أشياء نستطيع إدراكها من دون الإفصاح أو التعبير عنها: مثل الأحاسيس، والخبرات، والمشاعر التى من المحال اختزالها فى كلمات، ولكنها تستطيع التعبير عن أنفسها من خلال الفن. ونجد هنا ما يكشف لنا عن امتياز ليوتار المتفرد باعتباره مفكرًا، وهو الامتياز الذى يمكن أن تطمسه بعض الأوصاف التى تطلق عليه مثل 'ما بعد بنيوى' أو 'ما بعد حداثى'. كان يريد أن يقول إن اللغة ليست كل ما هو موجود، وكل ما هو موجود لا يمكن التعبير عنه باللغة. أى إن بعض أشكال الخبرة والإدراك تروغ من اللغة، ومن ثم فهى تؤكد ضرورة النظر إلى التمثيل اللغوى باعتباره ناقصًا بصورة ما أو محدودًا. ومثل هذه النظرة من شأنها بطبيعة الحال أن تجعله يصطدم بالطراز الفكرى السائد فى أواخر الخمسينيات وفى الستينيات: ألا وهو فكرة اللغة باعتبارها تعايشًا مع الواقع، ومن ثم صورة 'الواقع' باعتباره مبنيًّا من خلال 'عمل العلامات'.

وفى الكتاب الذى أصدره فى مرحلة متأخرة وهو **الخطاب والمجاز** نصادف هذه الإشكالية ألا وهى ما الذى سوف يصير إليه أساس مدخل الترميز فى مرحلة ما بعد البنيوية وهو يعرضها فى عبارات واضحة، بل فى عبارات تلقى الضوء على الطبيعة 'السياسية' للمناظرة (ليوتار 1971). فهو يقول هنا إن اللغة تُبنى "فى اللغة"؛ ولكنه - على العكس من دريدا وغيره - يقول إن العالم، بمعنى من المعانى، يقاوم الاختزال أو الانحصار فى اللغة، إذ توجد على الدوام زيادة، أو طبقة أخرى، هى 'المجاز' الذى يقاوم الترميز بل الذى يتمتع بوجود سابق على الترميز. وهكذا لم يكن يستطيع، على

عكس لاكان، أن يفترض أن اللاوعى "ذو بناء يشبه بناء اللغة". ومن شأن هذا أن يعنى أن المجاز لا يكاد يكون له دور فى 'بناء' اللاوعى، ومن ثم لابد من اعتباره تأثيرًا ثانويًّا. ولكنه ينكر ذلك ويقول إن علينا أن نعتبر أن اللاوعى يتوسل فى المقام الأول بالخيال، وبالتدفقات العميقة للرغبة الكامنة فيه، وهى تدفقات من الأرجح أن 'تهرب' فى عملية الإنتاج الفنى، التى - بناءً على هذه القراءة - تعتبر أقل عرضة للتلاعب والاحتواء من الخطاب. واستنادًا إلى ذلك لقى ليوتار، مثل الكثير من أبناء جيله، ما شجعه على تعليق آمال كبيرة على الفن باعتباره من صور المقاومة. وأما الخطاب فله 'أصل' أو جذور فى نظام رمزى لا يستطيع التخلص منها، فذلك النظام الرمزى يخضع دومًا لقوى القمع التى تتوسل به. وأما الفن فعلى العكس من ذلك: يسمح للذات بالتنفيس عن إحباطها بإخراجه إلى الوجود، وإنطاق ما كان يمكن أن يُكْبَتَ أو يخضع للتسامى، فيسمع الناس صوته. ومن هذه الزاوية لا تصبح المقاومة نظريًّا مُعَادِلَةً لمواجهة منطق اجتماعى بمنطق آخر، بل يصبح الفن 'سياسيًّا' بمعنى المقاومة لرأس المال الذى يتطلب منطقه الكفاءة والترتيب والنظام.

ونرى هنا بذور الأفكار التى غدت من الثوابت فى حديث ليوتار 'السياسى' الذى يعود إليه المرة بعد المرة: مثل أهمية ما يُفلت من الترميز للقدرة على التفكير بعيدًا عن السيطرة والقمع، والمكانة المركزية للمجاز، ومن ثم أهمية الحركة الطليعية الجمالية المعارضة للمذهب النفعى للرأسمالية. كما كانت تلك تبشر أيضًا بمعاداة النزعة الفكرية الخالصة فى أوائل عمل ليوتار. وإلى جانب ذلك فإن المكانة المركزية للمجاز، وللّاوعى، ولما يسبق اللغة، أدت بدورها إلى إعلاء شأن الطاقة العامة على المقاومة، استنادًا إلى مشاعر ورغبات دفينة يمكن إطلاقها فى الإنتاج الفنى. وقد كُتب لليوتار، مثل ديلوز وجواتارى، أن يعارض الدور المتميز للمفكر، حتى وهو يقدم تراكيب متزايدة الصعوبة من عناصر الفلسفة والتحليل النفسى والسياسة فى مذهب موحد. ولم يكن المقصود بهذا كله أن يكون مقدمة لبناء عالم آخر من نوع ما، بقدر ما كان يمثل الأساس الذى يقوم عليه التفكير 'بعد' الرأسمالية. ولقد كانت أمثال هذه الأفكار هى التى شكلت برنامج ونشاط جماعة **22 مارس** التى شكلها ليوتار، والتى كان لها تأثير هائل فى أحداث مايو 1968، كما إنها تفسر، ولو إلى حد ما فقط، الطابع الجمالى لهذه الأحداث. كان 'المشهد' فى عام 1968 لا يقتصر على الطابع التليفزيونى بهذا المعنى، بل كان أيضًا ذا مرجعية ذاتية، وكان يقصد به أن يكون

جزءًا من استراتيجية لتحويل المسار، أى لكسر نسق اتفاق الآراء والخضوع الذى قيل إن المواطنين الرأسماليين قد حُبسوا فيه. وهكذا فإن الجرافيتى [الرسوم والكتابة على الجدران] والشعارات ("كن واقعيا: اطلب المستحيل!") شاركت فى عملية المقاومة، ولم تكن مجرد شاهد عليها.

وفى أعقاب عجز 1968 عن بناء أى صرح دائم للمقاومة، ظلت طاقات ليوتار مركزة على هيكل الذاتية الأساسى فى المجتمع الرأسمالى المتقدم، والقدرة النقدية أو التحررية الكامنة فى العنصر الجمالى. وفى كتابه **الاقتصاد الشهوانى** نرى هذا المشروع وقد أخرج ثماره الكاملة، حتى ولو كان ذلك فيما يبدو مقابل ثمن معين. وقد وصف ليوتار فيما ذلك الكتاب بأنه كُتب بطريقة 'فاضحة'، ومن اليسير أن نرى سبب ذلك إذا نظرنا إلى الاتجاه الذى سار فيه عمله الناضج (ليوتار 1985: 4). فأما من ناحية الأسلوب، فهو متدفق طليق، لا تعوقه عوائق، ويأخذ بالألباب. وهو لا يطبق أية قواعد، ولا يؤكد أية مبادئ على الإطلاق، بل يبدو راضيًا بالتأرجح ما بين البحث النقدى الرصين (نسبيًا) وشطحات الخيال الجامحة. وكتاب **الاقتصاد الشهوانى** يصهر ظاهريًا عناصر من الماركسية والفرويدية فى بوتقة واحدة، ولكنه فى الواقع بحث نقدى بالغ الأصالة فى هذه وتلك، ويختلف فى هذا اختلافًا جذريًا عن بعض الأعمال 'التركيبية' المماثلة (سطحيًا) له، والتى وضعها أصحاب النظريات النقدية الذين سبقوه مثل هيربرت ماركوزى (**إيروس والحضارة**) وإريك فروم (**الخوف من الحرية**). ويقوم النص على القضية نفسها التى نجدها عند ديلوز وجواتارى فى **ضد أوديب**، وهو الكتاب الذى ظهر فى غضون أشهر من نشر كتاب ليوتار. كانت الإشكالية المشتركة بين **الاقتصاد الشهوانى** و**ضد أوديب**، بصفة عامة، هى دور الرغبة فى الدفع إلى العمل. وكان كلا النصين فى الواقع يمثلان تشريح طبيعة وأصول أحداث 1968، ويتفقان فى أن التحليل الطبقى القائم على علم الاجتماع الذى قدمته الماركسية قد أثبت قصوره الكامل عن تفسير قيام الطلاب من أبناء الطبقة المتوسطة بقيادة التمرد، لا العمال الذين يعانون من 'الاغتراب'، والذين أسعد غالبيتهم رؤية عودة 'السلطة'، بعد نشوة الأيام اليوتوبية عام 1968. ولكنّ تحليلهما يختلفان اختلافًا بيّنًا هنا.

فبينما كان ديلوز وجواتارى يحاولان، كما سبق أن ذكرنا، التمييز بين الرغبة فى الحرية والرغبة فى الاستعباد، كان ليوتار يصر على وحدة الرغبة باعتبارها تكثيفًا أو

’حدة‘. فالفرضية التى يقيم ليوتار تحليله عليها تقول إن الرغبة فى ظل الظروف الصناعية المتقدمة قد أصبحت مُناظِرَةً لرأس المال (والعكس بالعكس). ومثلما يضع المرء قيمة كبرى للتبادل، يمكن أن تعتبر الشهوةُ إعلاءً لقيمة التكثيف أو الحدة. وهكذا فإن ليوتار كان يرى أن رأس المال والرغبة يعكسان صورتى بعضهما بعضًا، من حيث تعزيز التبادل للأشياء المتعادلة فى عملية لا اسم لها، وهى عملية ’دوران‘ و’تدفق‘، ويعتبر هدف الدوران هو التراكم فى ذاته ولذاته (ليوتار 1993 أ : ص 95 وما بعدها). أما فى حالة رأس المال فهو تراكم للمال، وأما فى حالة اقتصاد الشهوة فهو تراكم للتكثيف أو الحدة. وكان معنى ذلك كله ضمنًا أنه من المحال التمييز بين الرغبات، أو بتعبير أدق داخل الرغبات. إذ كان ليوتار يرى أنه يستحيل التمييز بين رغبة ’فاشية‘ وشكل متحرر للرغبة، إذا اقتبسنا صياغة ديلوز وجواتارى، ولكن فقط بين درجات الكثافة النسبية للرغبة. فمثلما يعتبر رأس المال محايدًا بالنسبة لما يجرى توزيعه (الزبد، المال، السلاح) فإن الرغبة يمكن أن تعتبر محايدة فيما يتعلق بالتكثيف أو الحدة. ولا يمكن ’قراءة‘ درجات التكثيف خارج إطارها الخاص، بل لابد أن يكون ذلك من حيث المقدار الكلى للتأثير الناجم عنها. فكلما ازداد إحساسنا بالتكثيف زاد اكتمال إحساسنا بالحياة. ويترتب على ذلك أننا إذا أحسسنا بسعادة فى ظل نظام فاشى تفوق سعادتنا فى ظل نظام يقوم على شيوعية ’المجالس‘، فلن يكون لدينا ما نقوله بعد هذا. ولا تستطيع الرغبة بهذا المعنى أن تشهد زورًا على نفسها. أو كما يقول ليوتار:

> **لا يوجد التكثيف أو الحدة إلا فى مكان كالتيه [فى مدينة الملاهى]، وأما تحديد معنى المرور فيه، إن خوفًا أو فرحًا، فتلك وظيفة الوعى ومن يديرونه. يكفينا أن تدور الذراع الحديدية حتى تنطلق الأجهزة الحلزونية صاعدة دون أن نتوقع ذلك، ويكفينا أن تبطء سرعتها وتتوقف حتى تتيح التمثيل والفكر الواضح. لا توصف أنواع التكثيف بالخير أو الشر إذن، فليس لدينا إلا التكثيف أو الانفراج.**

(ليوتار 1993 أ : ص 42).

أى إنه لا وجود لرغبة ’غير صادقة‘ أو ’مغتربة‘، ومن المحال ’قراءة‘ الرغبة من ’الخارج‘ وهو ما يزعمه ديلوز وجواتارى.

لو استطعنا أن نجد مذهبًا سياسيًا هنا فإنه، فى أفضل الحالات، مذهب فردى، أى

إنه يقول للمرء: اطلب ما يرفعك، ما يؤكد كيانك الخاص بكل كثافته: لا تطلب التعالى بما يمثل الواقع أو أى ضرب آخر من ضروب التسامى باعتباره غاية فى ذاتها، ولكن باعتباره وسيلة وحسب لهذا الإحساس بالسعة. وهكذا فإن **الاقتصاد الشهوانى** يؤيد النتيجة التى انتهى إليها جناح 'ما بعد السياسة' فى لحظة 1968. ووفق هذه القراءة لم يكن مايو 1968 بداية لشىء جديد بقدر ما كان لحظة معينة، 'حدثًا' خالصًا أو مشهدًا ذا كثافة للمشاركين فيه (ومن بينهم ليوتار)، وكان على الجميع أن يحتفوا به فى ذاته وللمشاعر التى أطلقها، وليس لأنه كان يشير إلى إمكان وجود **مكان** آخر وراءه. كانت هذه صورة مايو 1968 باعتبارها الخبرة الجمالية القصوى، أو قل 'الارتفاع' الأقصى. كان **الاقتصاد الشهوانى** من عواقب البحث عن الذرا السامقة، ولكنه - مثل معظم ألوان هذه المساعى - يمكن تفسيره بأنه موقف نرجسى مؤكد، أو موقف غير سياسى. كان ليوتار قد تجاوز - كأنما على الرغم منه - ما كان يبدو، على مستوى معين، هدف بحثه النقدى، ألا وهو المصالحة بين ماركس وفرويد، ولكنه وجد نفسه فى خضم مذهب 'حيوية' 'عدمية' تذكرنا ببرجسون ونيتشه. وهكذا فإن **الاقتصاد الشهوانى** يمثل تحقيق تصور معين للبحث النقدى، وللذات وللمجتمع. كما كان يعتبر أيضًا، كما كُتِبَ له أن يقول فيما بعد، طريقًا مسدودًا أمام هذه الأفكار كلها، بحيث يستلزم نوعًا من العودة منه أو استعادة المنظور النقدى، حتى ولو لم يكن إنجاز ذلك سوف يتوسل بوضع 'بحث نقدى' أو ما عداه من 'المشروعات الكبرى'. وسرعان ما اتضح أن الدافع على ذلك كان انشغاله بالهدف الذى تخلى عنه عندما جنح إلى التطرف الباهر فى **الاقتصاد الشهوانى**، ألا وهو العدل.

كان **الاقتصاد الشهوانى**، حسبما وصفه ليوتار فيما بعد، يعتبر فى أحسن الحالات نصًا غير سياسى، وفى أسوئها نصًا يتسم بفردية عميقة. واتضح أن إحساسه المذكور 'بالخيانة' للسياسة هو الذى أقنعه بضرورة الانصراف عن انشغاله بمذهب سياسى قائم على الذاتية ومركز على الشهوة، والاتجاه نحو فلسفة ذوات تركز على التعددية، وهى التى أصبحت أساسًا للنصوص التى كتبها فى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات. ونجد من ناحية أخرى أن ما يتبقى فى العمل الذى تلا **الاقتصاد الشهوانى** مباشرة هو إحساسه النهائى بالانفصال عن إشكالية وشكل البحث النقدى المرتبط بماركس وفرويد والاتجاه إلى نيتشه الذى كان له وجود بارز إلى أقصى حد فى ثنايا كلامه (ولهذا كان عنوان أحد أعماله التى أنتجها فى تلك الفترة "**الانحراف للابتعاد عن ماركس وفرويد**" ويترجم بالانجليزية باسم "**الانحراف**" فقط [وهو من

الدلالات المضمرة فى الكلمة الفرنسية])، وربما كان ليوتار يشعر بضرورة 'تلطيف' الحجة المستمدة من نيتشه فى **الاقتصاد الشهوانى**، ولكن نيتشه أصبح من المفكرين الذين تزداد أهميتهم للمشروع النظرى عند ليوتار، وأما ما استمر ليوتار يرى له أهمية مباشرة عند نيتشه فهو ارتياب هذا الفيلسوف فى البحوث النقدية التى تقوم على أسس تتجاوز الخبرة أو الوجود و الحياة، أو تقع 'فوقها'، وهو أسوأ.

وقد أعاده هذا، بدوره، إلى فلك فوكوه وديلوز وجواتارى الذين كانوا يعتقدون بأنه من غير المستحب، بل من المستحيل وضع بحث نقدى شامل بالشكل المرتبط بكتابات هيجل وماركس، ومن ثم ضرورة وضع استراتيجيات مقاومة 'محلية' (فوكوه 1977). وأما الذى يظهر فى المقالات التى تمثل الانتقال من **الاقتصاد الشهوانى** إلى **حال ما بعد الحداثة** (وأهمها **الجهاز الدافع** [أى الإنسان] والكتابات 'الوثنية') فهو أن البحث النقدى الشامل من النوع الذى قدمه ماركس وأتباعه كان يوحى ضمنًا بالشمولية والرغبة فى السيطرة. ومن ثم فإن على البحث النقدى أن يكون مدركًا لمناحى قصوره وسياقه وقدرته على تشجيع الإمبريالية وإخضاع 'الآخر'، ومن ثم ينبغى أن يكون محليًّا، ومحدودًا وعَرَضِيًّا. وعلى المرء، قبل كل شىء أن يقر بما أصبح ليوتار ينسبه إلى الجهد النظرى نفسه من اعتماد على الحدس، وعدم الاكتمال ومن ثم 'عدم الكمال'، إذ إن ليوتار أصبح يعتقد أن 'النظرية' لا يمكن أن تطمح إلى ما يتجاوز '**القص النظرى**'، وهو عنده نوع من الكتابة التى ترفض الزعم بالمعرفة، وتستند فى طاقتها على الإقناع إلى صفات تختلف عن 'سلطة الكاتب'، مثل الأسلوب، والتلاعب بالألفاظ، والتأكيد. وبعبارة أخرى فقد مضى-زمن الرغبة فى فهم الوجود فى إطار قصة شاملة من لون ما، ومضى أيضًا زمن 'الميتاسياسة' القائمة على الخلاص والتصالح وانتهاء ضروب النضال التى كانت تلخص حال الإنسان إلى تلك اللحظة. واعتبارًا من هذا الوقت سوف تدعم أشكال البحث النقدى المحلية أشكال النضال والمقاومة المحلية والمتعددة والمتنوعة.

من 'الوثنية' إلى ما بعد الحداثة

ولكن ليوتار كان يريد قبل أن يتعرض لمسألة العدالة أن يقيم أساسًا صلبًا لرؤيته لمشكلات أسس المعرفة. ولديه عملان لم يترجما، ويوحيان بذلك، شاعت تسميتهما بالعملين الوثنيين (وهما **المبادئ الوثنية**، و**التعاليم الوثنية**)، ولكن تأملات

ليوتار فى أسس المعرفة لم تلق التوضيح الكامل فى كتابه **حال ما بعد الحداثة** المكتوب عام 1979. وعلى نحو ما هو واضح، ما إن قرر عدم المضى فى مشروع وضع ميتانظرية فى هذا الموضوع (وهو ما حدث بُعَيْدَ نشر **الاقتصاد الشهوانى**) حتى تحول تفكير ليوتار إلى مكانة النظرية نفسها بصفة أعم: ما الذى يمكن أن نعتقده، وما الذى يتمتع بحجية قاطعة؟ كانت النتائج التى انتهى إليها والمستمدة من نيتشه بصدد هذا السؤال قد جعلته يحس أن ما نعتقده جاء إلينا عَرَضًا، بسبب 'إيماننا' بضرورة الإيمان بشىء ما، سواء كان 'العلم'، أو الدين أو الماركسية، أى إننا لم نعد مؤمنين بل على أكثر تقدير **يُفْتَرَضُ** فينا الإيمان وحسب، وذلك تمييز جوهرى فى طريق الانتقال من المجتمعات التقليدية الإقطاعية ذات الحكم الدينى إلى المجتمعات العلمانية الحديثة، أى إننا، باختصار، أصبحنا 'وثنيين'، وما دمنا غير مقتنعين بأنه من الضرورى، ناهيك بأنه من المستحسن، أن تتوافر قاعدة صلبة من اليقين تحت آرائنا ومعتقداتنا العارضة.

وفى **حال ما بعد الحداثة** نجد أن المؤلف يدعم عرضه التاريخى لتدهور أساس العقيدة بفلسفة ڤتجنشتاين فى مرحلتها الأخيرة وبتفسير 'براجماتى' للُّغة يؤكد أنها ذات جذور فى الحياة اليومية. وهكذا فإنه يستكمل قضية التدهور فى العقيدة بتفسير يقول إن علينا أن ننظر فى إشكالية أساس المعرفة باعتبارها تطورًا منطقيًّا مستمدًّا من نموذج براجماتى، ولا ينبغى أن نرى مشكلة 'الأسس' بصفتها مجرد استجابة غير عقلانية لأزمة أعم منها فى السلطة، بل بصفتها موقفًا معقولًا له أسسه فى التطورات التى شهدتها مجالات فلسفية أخرى، وهذا هو الذى يستكمل العرض التاريخى الذى يمثل خلفية المعنى المزدوج لما بعد الحداثة فى كتاب **حال ما بعد الحداثة**. وعندما يقدم ليوتار تعريفه 'لما بعد الحداثة'، والذى أصبح الآن معتمدًا، قائلًا إنها تعنى إبداء "عدم التصديق للميتاقصص" فإنه لا يقصد أننا **أصبحنا** غير مصدقين وحسب للميتاقصص - باعتبار ذلك حقيقة تاريخية - بل يقصد أيضًا أن **علينا** أن نبدى عدم التصديق لها، ومن ثم فإن الماركسيين، مثلًا، الذين لم يستطيعوا مجاراة ليوتار فى 'عدم تصديقه' لابد أن يتعلموا ذلك إن لم يكونوا يريدون أن يجدوا أنفسهم فى 'صندوق قمامة التاريخ' (ليوتار ، 1984: 24). و'ما بعد الحداثة' إذن ليست فقط وصفًا لنوع من الشك الذى يظهر فى ثنايا الحداثة، بل إنها أيضًا موقف فلسفى وسياسى جدير بالدفاع عنه ضد من يزعمون مشروعية ومصداقية

'الميتاقصص' فى أى مجال من مجالات المعرفة والفكر. أما إذا كان مثل هذا المطلب يمثل، وفق الوصف المشهور الذى أطلقه عليه هابرماس، 'نزعة محافظة جديدة'، فأمر لم يحسم بعد.

وأما المعنى التاريخى لمصطلح 'ما بعد الحداثة' فمن الممكن التعبير عنه تعبيرًا مباشرًا إلى حد معقول، إذ يرى ليوتار أن حركة التنوير الأوروبية أدت إلى نشأة تفاؤل شديد بشأن مدى قدرة ازدياد المعرفة على زيادة الرفاهية إلى الحد الذى يمكننا من تصور وضع حد لجميع العقبات التى تعوق ازدهار أحوال البشر وتحقيق ذواتهم، أى إن العلم يستطيع تمكين البشر من الارتقاء فوق بؤس حالهم الراهن. ويرى ليوتار أن هذه القضية تطلب منا أن نؤمن بالصدق المؤكد لمقولتين هما:

1- أن العلم يختلف عن أشكال الفكر الأخرى فى أنه 'حقيقى' أو 'صادق' بمعنى مطلق من نوع ما. فأشكال الفكر 'القصصية' (أى غير العلمية) مثل الدين أو الأساطير لا تكتسب حقيقتها أو صدقها إلا من إيمان مجموعة ما من البشر بأن قصة معينة صحيحة.

2- يمكن معادلة التحرير بتحقيق حالة ما من المعرفة الذاتية، أو من 'الروح المطلق' بتعبير هيجيل، وهو ما يعنى ضمنًا أن تحقيق التحرير، باعتباره مهمة 'علمية' لا مهمة قصصية تتضمن التحرر، يشبه قبول فرضيات عارضة من نوع ما عن طبيعة الحياة الصالحة.

وهكذا فإن زعم الماركسية بأنها 'علمية' زعم مهم، ليس فقط من حيث زعم قيام المذهب على 'اليقين'، ولكن أيضًا من حيث طبيعة 'التحرير' الذى ينتظر البشرية، فمن شأنه أن يمثل ذروةَ عمليةٍ 'علميةٍ'، لا عملية تقوم على الاختيارات التعسفية الناشئة من العمل الجماعى. وهكذا فإن صحة 'الشيوعية' باعتبارها مثلًا أعلى تقوم على مكانة الشيوعية باعتبارها مذهبًا 'حقيقيًا' صادقًا أوعلميًا، ومن ثم فإنها شكل من أشكال الممارسة "لا يقبل الجدل" بلا مبالغة، فالشيوعى شخص تسانده الحقيقة والعقلانية، لا مجرد الحق الأخلاقى أو الخلقى.

والمشكلة كما يراها ليوتار تتمثل فى أن زعم العلم الصحة لذاته خارج الإطار 'القصصى' زعم تعرض للتقويض من داخل المعسكر العلمى نفسه ومن خارجه، أى بسبب نشوء وتطور المكتشفات العلمية الجديدة القائمة على 'قصة' من نوع ما (مثل علم التحكم الآلى [السبيرنطيقا] وعلم المعلومات الحاسوبية) وأيضًا بسبب

الجهود التى بذلها فلاسفة العلم لإيضاح الفرق بين العلم وأنواع الأنشطة الأخرى (پوپر، وفون، وجوديل وغيرهم). وفى نظر ليوتار أن الآراء قد اتفقت بوضوح على أن العلم أصبح يحتاج إلى حجة من خارج العلم بشأن طبيعة الحقيقة حتى يثبت أنه يستطيع تقديم 'حقائق'. ومن هذه الزاوية لا يختلف العلم عن أى نوع آخر من أنواع الفكر فى أنه يقتضى منا استعدادًا مسبقًا لقبول نوع الحقائق التى يسعى إلى تقديمها، وعدم توافر هذا الاستعداد يؤدى إلى فقدان الإيمان بأن العمل يأتى باليقين وقائم على العقلانية. وهكذا فإن 'حال ما بعد الحداثة' يعتبر وصفًا للإحساس المطرد بفقدان اليقين الذى خبرناه على امتداد القرنين الماضيين.

وأما مثار الخلاف فهو رغبة ليوتار فى الدفاع عن الإحساس المذكور بعدم التصديق، وإيضاح سبب اعتباره استجابة عقلانية للأزمة الشاملة التى يُفَصِّلُ القول فيها. وقد اعتمد هنا اعتمادًا مباشرًا على عمل ڤتجنشتاين، المفكر الذى كُتب له أن يظهر فى جانب كبير من كتابات ليوتار اللاحقة، إذ كان ليوتار يرى أن ڤتجنشتاين قد أثبت ببراهين مقنعة فى أعماله 'الأخيرة' (خصوصًا فى كتابه **بحوث فلسفية**) أن وظيفة اللغة ليست الوظيفة التى كان الفلاسفة السابقون (ومن بينهم ڤتجنشتاين نفسه) يتصورونها قائلين إنها 'وصف الواقع'، ولكن اللغة، كما يحاول أن يبين، ليست لها وظيفة أو غرض بالمعنى المفهوم. فأما ما نطلق عليه اسم 'اللغة' فهو مجموعة لا نهائية من الألعاب المتداخلة والمتميزة التى نمارسها فى سياقات متفاوتة لشتى الأغراض ومختلف وجوه الاستخدام (ڤتجنشتاين 1958: 23). وليس لأى من هذه الألعاب، إن صح التعبير، أساس مطلق فى 'الواقع' بحيث يمكن أن نقول إن بعض الألعاب 'أقرب' إلى 'الواقع'، أو ذات دلالة أكبر من غيرها، بل إن من يلعبون اللعبة هم الذين يبتون فى دلالة أية ممارسة، أو عقيدة أو خطاب.

والواضح أن ليوتار تأثر تأثرًا عميقًا بهذه النظرات الثاقبة، وعمومًا بوضع اللغة فى سياقاتها، وهو المذهب المرتبط بالفلسفة البراجماتية التى كان يتزعمها فى السياق الأنجلو أمريكى تشارلز پيرس وچون ديوى. وإزاء عدم وجود أساس 'غير قصصى' لمنح أشكال المعرفة مشروعيتها، فإن ليوتار يستند إلى ثراء السياقات المذكورة فى تفسير أسباب اعتبار بعض الأفكار صحيحة وتخلف البعض الآخر. وأما ما بدا واضحًا لعينى ليوتار فهو أن الصحة القصصية ذات مرجعية ذاتية داخلية، ومعنى هذا الكلام أن 'الصحة' وصف للرضى الذى يبدو فى سلوك من يُطلب منهم الإيمان بصحة

مقولة من المقولات. ووفقًا لهذا الفهم، فإننا إذا استطعنا أن نقول إن جماعة من الناس يقبلون مقولة أن الأرض مسطحة، فإن الأرض مسطحة عند هؤلاء الناس. ولا يهم إن كانت مثل هذه الجماعة قادرة على أن تقنع الآخرين بأن الأرض مسطحة، وهو ما يعتبر المطلب 'التقليدى' الحديث. فإذا كانت مثل هذه الجماعة تصدق 'القصة' فالقصة 'صحيحة'.

وإذا قبلنا هذا التفسير كنا نقبل أن الحقائق نسبية وعارضة و'محلية' ولا يتطلب القول 'بصحتها' إلا ضرب من ضروب الاتفاق فى الرأى وحسب. ومن هذه الفرضية يظهر تفسير لما بعد الحداثة أشد إثارة للخلاف مما قد يسمح به مجرد الوصف بتفشى الشك، إذ إن ما يقول به ليوتار هو أن ما بعد الحداثة تمثل، بمعنى من المعانى، تحولًا فى علاقتنا بالسلطة وبالحقيقة عمومًا. أى إن مذهب الشك ليس، بعبارة أخرى، شيئًا ينبغى محاربته، بل ينبغى الاحتفاء به باعتباره مؤشرًا على قدرتنا على أن نرى المعنى أو الدلالة الأعمق لإنتاج المعرفة، على نحو ما نجدها منقوشة فى مختلف المقولات داخل سياقاتها. وقد بدا ليوتار فى أعين نقاده، بطبيعة الحال، مفكرًا يستمتع بفوضى السلطة، وبعدم وجود مرجعيات قصوى، وفى 'الخلط' 'الدنس' الذى سجل ملامحه (أو أطلقه من عقاله فى رأى البعض). ولكن **الواقع** يقول إنه كان، من زاوية معينة، يحتفل به. فالقضية التى يطرحها ليوتار لم تكن إلا امتدادًا لمذهب 'المنظورية' المستقى من نيتشه [أى ضرورة أخذ المنظور فى الاعتبار عند إصدار الأحكام] والذى ظل يدعو إليه على امتداد العقد السابق. وأما ما اختلف الآن فهو أن كتاب **حال ما بعد الحداثة**، على عكس **اقتصاد الشهوة** والكتابات الوثنية، كان كتابًا قُرِئَ ونُوقِشَ على نطاق واسع. بل سرعان ما أصبح النقطة المرجعية لكل من يريد تحديد الموقع المتميز لما بعد الحداثة.

الألعاب اللغوية ومشكلة العدالة

نظرًا لاطمئنان ليوتار إزاء مسألة ما بعد الحداثة، فإن الانطباع الذى نخرج به هو أن فحصه لحال المعرفة فى إطار الحداثة لم يكن يقصد به إلا أن يكون خلفية لقضيتين أساسيتين، الأولى هى طبيعة السياسة فى ظل ما بعد الحداثة، وهو الموضوع الذى يتصدى له مباشرة فى كتابيه **اللعب المنصف**. و**الاختلاف الأصيل**. والثانية هى طبيعة 'الجليل' أو الذى يستحيل التعبير عنه، وهى التى يناقشها فى آخر أعماله

الكبرى، وهما **اللاإنسانى**، و **دروس فى تحليل الجلال** (ليوتار 1991 ب و1994 على الترتيب). وعلى الرغم من أن ليوتار زاد بعد ذلك من مناقشته لطبيعة ما بعد الحداثة، فإننا نشعر أن ذلك كان استجابة للطلب 'السوقى' وليس لأنه رأى أن لديه نقاطًا مهمة يضيفها إلى ما قاله فى **حال ما بعد الحداثة**.

من المفارقات التى تصادفنا عند النظر فى استقبال فكرة ما بعد الحداثة أن الخصيصة التى رأى البعض مثل هابرماس أنها تعلن موت الطابع السياسى، كان يرى ليوتار أنها تمثل الحال الوحيدة التى يمكن للسياسة أن تتحقق فيها اليوم، إذ كان يرى أن السيادة السابقة 'للميتاقصص'، باعتبارها جانبًا من فهم الحداثة لذاتها، قد جعلت السياسة غير ذات موضوع. فإذا كان العلم (أو أى 'خطاب' آخر يزعم لنفسه اليقين، مثل الماركسية) يمنحنا 'التبصر' بطبيعة التحرير المقبل، فهل يمكن أن تهدف السياسة إلا إلى تحقيق المسار المقرر سلفًا نحو 'المجتمع العقلانى'؟ لا شك أن هذا المدخل هو الذى خنق السياسة، وجرد السياسة من الطابع 'الكفاحى' العارض الذى تتسم به الحياة الحديثة بعيدًا عن هذا المدخل. وتقول إحدى القراءات إذن إن ليوتار كان يحاول وحسب إنقاذ السياسة من أيدى الذين يريدون اختزالها بحيث لا تزيد عن مجال فرعى من مجالات الإدارة (مثل منظرى النظم) ومثل الذين أخطأوا فتصوروا أن اتفاق الآراء وانتهاء الصراع يمثلان مرمى الجهد البشرى العقلانى (مثل هابرماس).

وفى العمل الذى يمكن اعتباره أروع ما كتب، وعنوانه **الاختلاف الأصيل**، يعود ليوتار إلى الاستفادة من ڤتجنشتاين وكانط أيضًا ليبين ضرورة مقاومة مثل هذه المحاولات. ويستند جوهر حجته إلى مقولة تشبه المقولات التى فَصَّلَ فيها القول فى حال **ما بعد الحداثة**، أى إن 'مملكة' النشاط البشرى يمكن تمييزها باعتبارها مملكة ألعاب لغوية، وأشكال متنوعة متعددة من الفكر والكلام والعمل. وكل 'لعبة' لها قواعد السلوك ومعايير الإجراءات الخاصة بها، بحيث نستطيع الحديث عن 'نظم' نشاط مختلفة تحكمها نظم 'تشريع' مختلفة. فالنقد الفنى له مجموعة معينة من القواعد، والقانون الدولى له مجموعة أخرى، وللمنازعات الأسرية مجموعة ثالثة وهلم جَرًّا. وتنشأ داخل كل نظام 'خصومات قضائية'، بتعبير ليوتار، أى منازعات لا يُفْصَلُ فيها إلا بتطبيق القواعد السارية الخاصة بكل نظام (ليوتار 1988: 9). فإذا قلت إن هذا العمل الفنى 'ردئ' فإن ذلك يتطلب تبرير هذا الحكم وفق قواعد و'عبارات' النقد الفنى (مثل: إنه 'سيىء التنفيذ' 'سيى التصور'، 'سطحى' إلخ). وقد

يختلف الآخرون معى ويطعنون فى حكمى، ولكن نجاحهم يقتضى أن يظلوا داخل نطاق 'الخصومة القضائية'، أى لغة النقد الفنى ومفرداته. ونتيجة 'الخصومة' دفع تعويض ما، أى تقديم إقرار بالخطأ أو سوء الحكم، ولكن المتخاصمين يحتفظان بكرامتهما واحترام ذواتهما، رغم فوز أحدهما على الآخر.

وتقول حجة ليوتار إن طابع الخصومة المذكور الذى يتميز باتفاق معين على القواعد والعبارات المستخدمة لا تتسم به جميع المنازعات، فبعضها يشكك فى أساس النزاع نفسه ومن ثم فهو يطعن فى الصورة 'الكلية'. ومن الأمثلة التى يقدمها فى عدد من المناسبات، مثال العلاقة بين رأس المال والعمل (ليوتار 1988: 9-10، 178) قائلًا إن الكثير من المنازعات العمالية يمكن حلها باعتبارها 'خصومات قضائية' بمعنى أن طرفى الخصومة يؤيدان مشروعية الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. والعمال يقدمون مطالبهم بأسلوب متسق مع الحفاظ على النظام الكلى، لا بأسلوب يطعن فيه، أى إنهم يطالبون برفع أجورهم، وبتوفير رعاية صحية ووسائل أنجع لضمان السلامة، وبتقليل ساعات العمل. وقد ينجح الرأسمالى أو ينجح العمال، ولكن العلاقة بينهما تظل ثابتة مهما تكن النتيجة، فلا ينهار حزب العمال إذا عجز عن الفوز بمزيد من المال لأعضائه، كما يظل الجانب الرأسمالى دون انتقاص منه حتى حين يقدم بعض التنازلات مثل اعترافه بحق العمال فى تكوين نقابات. وأما إذا واجه العمال حق الرأسماليين فى توزيع الأرباح التى 'خلقها' العمل **بمعناه المفهوم**، فإن هذا يشيرإلى نوع مختلف من النزاع، وهو نوع موجه إلى مشروعية الرأسمالية نفسها. وهذا النوع من الصراع هو الذى يسميه ليوتار **الاختلاف الأصيل**، فتقديم معيار من خارج الأفق الموجود 'للخطاب' يتسبب فى 'الصمت' أو فى عدم قابلية القياس بين المواقف، بقوة غاشمة، وكما يقول ليوتار: "ليس الاختلاف الأصيل مسألة تصلح للتقاضى، فالقانون الاقتصادى والاجتماعى يستطيع تنظيم التقاضى بين الشركاء الاقتصاديين والاجتماعيين، لا الاختلاف الأصيل بين القوى العاملة ورأس المال" (ليوتار 1988: 10) وهنا نجد أن فكرةً أو أيديولوجيةً أو ميتاقصة جديدة تطعن فى الكيان 'الكلى'، أو إحدى صور العالم، على أيدى غيرها. وهكذا فإن الكيان الموجود لابد أن يُفرض عليه 'الصمت'، أو حتى الدمار، حتى 'يكسب' الطرف الآخر.

إن مجرد وصف طابع الاختلاف الأصيل كفيل ببيان المغزى السياسى للتحليل عند ليوتار. وهو يرى أن العالم الذى تتنافس فيه ضروب الاختلاف الأصيل عالم قتال

فتاك، لا عالم تبادل واحترام للآخر. هذه هى سياسة الأيديولوچيات، سياسات الخلاص واللعن، وأخيرًا عمل المساجين بالسخرة فى الجولاج، ومعسكر الاعتقال. والاتصاف بما بعد الحداثة، بهذا المعنى السياسى، يعنى أن يدير المرء ظهره للكيان 'الكلى'، وللفكرة التى تقول إن لنا أن نتخيل تحولًا فى الطابع الكلى للحياة، والاقتصاد والمجتمع. فكما كان يقول "من المحال تمثيل الكيان الكلى" (ليوتار، 1988، 10) ويعنى هذا، بدوره، ضمنًا، العودة إلى السياسة باعتبارها 'السياسات الصغرى'، أى السياسة المتعلقة 'بالقصص' ذات الطابع العَرَضى والمحلى البارز عن الجدارة والامتياز والسعادة وتحقيق الذات. ونفهم من هذا أننا إذا طلبنا شيئًا يزيد عن ذلك كنا ننكر أننا مخلوقات محدودة، 'محلية'، خاضعة لسياقاتها، وتشارك فى 'الألعاب' المتعددة. وهو ما يوازى تصور وجود رؤية قصوى من لون ما للحياة الصالحة، وأننا نستطيع استحضارها من خلال التأملات التجريدية، فكأنما نظن أنفسنا أربابًا ولكننا، باعتبارنا وثنيين، لابد أن نقاوم الآن هذا الظن.

وبغض النظر عن تعاطف المرء مع مثل هذا الفكر السياسى، فهو جدير بالتمهل للتركيز على الزعم التحليلى المتقدم هنا، ألا وهو أن التعددية والجماعية والتنوع من مقومات الحياة الاجتماعية بالمعنى المفهوم. ولا يمكن احتواء اللغة سواء من حيث الوظيفة التى يُفترض أنها تؤديها (أى 'تصوير العالم') أو من حيث الكيان الكلى للألعاب اللغوية الممكنة. وما دامت أشكال الحياة هى مقومات الألعاب اللغوية، حسبما يوحى ڤتجنشتاين بذلك، فإن الإيحاء بوجود عدد محدود من الألعاب اللغوية يعنى الإيحاء بوجود عدد محدود من الأشكال الممكنة للعيش والنشاط. ويوحى ذلك أيضًا بأن أشكال الحياة يمكن، بمعنى من المعانى المؤكدة، قياسها وتعدادها، وهو ما شكك فى صحته فى أعماله الأخيرة. ويتفق ليوتار مع ڤتجنشتاين حول هذه المسألة الجوهرية. ومعنى هذا، **أولًا**، أنه من المحال اختزال تعقيد الحياة الاجتماعية فى فكرة يمكن بدورها إيضاح طابع جميع الألعاب اللغوية الممكنة. وهكذا فإنه من المحتوم إفلات شىء ما، أو شخص ما، أو 'شكل من أشكال الحياة' دائمًا، فإذا لم يحدث هذا، فإنه يتعرض 'للاضطهاد' باعتباره يمثل 'الآخر'، أو 'الشىء المختلف'، وهو ما يذكرنا بضرورة استعمال القوة للحفاظ على وهم وجود كيان كلى وحقيقى. ومن المحال **ثانيًا** اختزال الألعاب اللغوية، وحصرها فى نوع واحد من أنواع 'الخطاب'، أو 'الميتالغة' (ليوتار 1988: 128) فالألعاب اللغوية، كما كان ڤتجنشتاين

يؤكد باستمرار، لا تقبل فى النهاية الاختزال فيما بينها، بحيث نستطيع أن نقول إن السحر هو 'المعادل البدائى' للعلم. ولكننا لا نستطيع أن نعرف 'معنى' أو دلالة السحر من داخل أشكال الحياة التى يظهر فيها السحر. أضف إلى هذا أن السحر قد يكون له معنى رمزى يختلف من حال إلى حال. وقد يختلف طابعه أو معناه استنادًا إلى القبيلة أو الكيان الجماعى الذى يمارس فيه. وهكذا فإن ممارسة السحر 'المشتركة' تخفى بعض الفوارق التى لا تقبل الحصر بمعنى من المعانى ولا تقبل الترجمة من لغة إلى لغة أخرى.

والقول بأن الألعاب اللغوية وأشكال الحياة من 'المقومات' فى ذواتها يعنى الانفصال عن الاستراتيجيات المألوفة فى الفكر الغربى، التى تصر على توافر تفسير يقوم على أساس أنطولوجى للعالم والواقع. واعتناق 'الوثنية' أو 'ما بعد الحداثة' يعنى رفض الأنطولوجيا [علم الوجود] وإحلال تعددية الأشكال اللغوية محلها، كما يعنى الكف عن البحث عن إجابات أو أسس نهائية، فليس هناك وجود بل قصص وحسب تتعلق بالوجود. ومن ثم فما دام الوجود مقصورًا على القصص، فإنه لا توجد سلطة **بالمعنى المفهوم** ما دمنا لا نملك إجابة نهائية للسؤال 'ما الوجود؟' أى إن السلطة تتبدد وتتشتت معها اللعبة الرامية إلى إعادة إقامة السلطة من موقف سلطوى متميز، أى موقف المفكر ('أصغ إلىّ **أنا**: فأنا أعرف الإجابة') واللعبة عند ما بعد الحداثيين تتضمن الإصغاء والكلام **أيضًا** إلى الكثير من الناس، مهما يكن ضعف 'تأهيل' هؤلاء 'الكثير' للحديث. يقول ليوتار فى **اللعب المنصف**:

> **تعنى اللغة لنا، أولًا وقبل كل شىء، أن شخصًا ما يتحدث. لكنه توجد لعبات لغوية أهم شىء فيها هو الإصغاء، وقاعدتها تتعلق بالاستماع. ومثل هذه اللعبة لعبة المنصفين. ففى هذه اللعبة لا يتحدث المرء إلا بقدر ما يستمع، أى إنه يتكلم باعتباره مستمعًا، لا مؤلفًا. إنها لعبة لا مؤلف لها.**

(ليوتار 1985: 71-72).

يريد ليوتار أن يقول إن لعبة العدالة لا تقتصر على الحديث فقط، أو على التشريع، أو على تأسيس شىء من خلال فعل الكلام، بل هى لعبة الاستماع إلى الآخرين، وحوار مستمر تتداخل فيه ذوات الذين يهمهم أن يكونوا معًا ويتوسلوا فى عيشهم بالمبادلات. ولكن هذه اللعبة، بالضرورة، لعبة ذات اتجاهين.

وربما يكون ما ينبغى إلقاء الضوء عليه عند هذه النقطة هو أن موقف ليوتار الذى يجمع بين التعدد والتنوع، على الرغم من أوجه الشبه الواضحة بينه وبين مشروع ديلوز جواتارى، موقف مبنى من عناصر بالغة الاختلاف، إذ يشير إلى طابع اللغة لا إلى 'الرغبة' حسبما نرى فى **ضد أوديب**، ولا إلى 'التعددية' حسبما نرى فى **ألف هضبة**. أى إن ديلوز وجواتارى يقدمان، من وجهة نظر ليوتار، مقولات أنطولوجية، وهو ما يعنى أنها مقولات نابعة من تأكيدات تتعلق بطبيعة الواقع، وأما التعدد والتنوع عند ليوتار فهما من صفات نظم التمثيل، لا الأشياء. و'حقيقة التعدد' فى هذه الحالة تتعلق بالحقيقة التى تقول إن العالم يمكن تمثيله بطرائق كثيرة مختلفة، وهذا بدوره يكشف عن التفكك المنطقى فى الزعم بصحة فكرة واحدة، أو كيان كلى أو ميتاقصة. وهكذا فبينما يستطيع ديلوز وجواتارى الزعم بأنهما ماركسيان بسبب مادية المنهجية والأنطولوجية، فإن ذلك الإصرار نفسه على اليقين الأنطولوجى يصبح فى عينى ليوتار ميتاقصة إمبريالية، إذ تبرر بدورها اختزال الفرق فيما يشبهه. وعلى غرار ڤتجنشتاين كان ليوتار يرى أن إصرار الملك لير على 'تعليم الفوارق' يصل إلى ذروته بفلسفة تعادى التنظيم، وترى أن التعدد والتنوع 'حقائق' من المحال تجاهلها من دون تشجيع العنف، أو 'الإرهاب' فى معجم ليوتار النقدى، وبهذا المعنى لا يوجد عالم، ولا يوجد شىء، ولا يوجد واقع يمكن وصف كيانه الكلى، بل لا يوجد إلا 'عالمنا' و'واقعنا' الذى نصفه بلغتنا.

الألعاب اللغوية و'الديموقراطية الراديكالية'

من اليسير، وفق ما توحى به التعليقات السابقة، أن يتأكد المرء مما كان ليوتار يعارضه بخلاف ما كان يؤيده. فأما ما كان يعارضه فهو صفة 'الكلية' أو 'الشمول'، أو بالأحرى القول بأن هذه الصفة يمكن جعلها معروفة أو 'حاضرة'. ومن ثم فهو يعارض جميع صور 'الميتاقصة' التى تروى قصة قدوم صفة الكلية أو الشمول إلى الوجود، وتحكى لنا كيف يمكن تحقيق 'المطلق' فى الواقع. كان ليوتار يكره كراهية التحريم الفكر الأيديولوجى، أى الفكر الذى يقدم زاوية 'مغلقة' أو 'ثابتة' لرؤية الواقع. ولكن ترى أين يؤدى ذلك بالسياسة؟ وبصفه خاصة أين يؤدى بالمقاومة لذلك الذى يجرى باسم مثل أعلى لم يتحقق وتعتنقه جماعة من الناس، مهما يكن تعريفنا له أو إحساسنا به؟

ومن جوانب فكر ليوتار التى ألمحنا وحسب إليه بحثه النقدى فى الرأسمالية، إذ إن احتفاله 'بما بعد الحداثة' يعنى افتراض تواطؤ عمله فى العادة مع استمرار الرأسمالية لا تقديم الموارد اللازمة لمقاومتها، وما أيسر أن ننسى أو نتجاهل حقيقة مهمة، وهى أن ليوتار كان يرى نفسه ناقدًا للرأسمالية، ومن ثم مشتركًا فى سياسة للمقاومة، حتى وإن تكن لا تدور فى فلك الماركسية، والمشكلة عندنا هى أن بحثه النقدى فى الرأسمالية عادة ما يقترن ببحثه النقدى فى السياسة المناهضة للرأسمالية، على الأقل من النوع الذى تمثله الماركسية. وتجب الإشارة أيضًا إلى أنه يمكن أن يكون لاذعًا إلى أقصى حد ممكن عندما يتحدث عن الرأسمالية فى سياق فحصه للفن و'النوع' الفنى لا للسياسة والنوع المعيارى. والواقع، كما رأينا، أن الجانبين السياسى والجمالى مرتبطان ارتباطًا وثيقًا فى فكر ليوتار، واستمرار ارتباطهما حتى فى أعماله الرئيسية الأخيرة، مثل **اللاإنسانى**، **ودروس فى تحليل الجلال**. ولكن هذه الأعمال نفسها تذكرنا بالمرمى النقدى لمدخله، خصوصًا فيما يتعلق بالطابع الأثيم للرأسمالية التى تجرد الإنسان من إنسانيته، ومن ثم أهمية وجود حركة طليعية قادرة على محاربة أسوأ التجاوزات الناجمة عن تحويل كل شىء إلى سلعة. وكان ليوتار يرى أن منطق رأس المال، أو 'النوع الاقتصادى' كما كان يطلق عليه فى كتاب **الاختلاف الأصيل** هو 'كسب الوقت'.

وعلى غرار ماركس، يؤكد ليوتار أن رأس المال فى حرب دائمة ضد المسافة التى تفصل بين الفكرة والإنتاج، وبين التصنيع والسلعة، فالرأسماليون يتنافسون على أساس الوقت، الوقت الذى تتطلبه صناعة سلعة ما، والوقت المستغرق فى نقلها إلى السوق. ومن ثم فإن الرأسمالية فى حرب مع الإنسان نفسه، فما دمنا مخلوقات محدودة قاصرة وطاقاتنا لا تتجاوز حدًّا مُعَينًا فإننا بطبيعة كياننا ذاته، عقبة أمام الطاقة اللانهائية لرأس المال نفسه. وفى مقولة تذكرنا بالجيل السابق من النقاد الماركسيين، وخصوصًا لوكاتش وبنيامين، يؤكد ليوتار أن الفن سلاح أساسى فى الحرب ضد 'كسب الوقت'. ويعتبر الفن الحديث خصوصًا لعبة تساؤل ومن ثم فهو يؤدى إلى التوقف أو التمهل، فالفن يستخدم المحادثة، واللعب، والتأمل، ورأس المال يريد إلغاء ذلك كله. والفن من ثم يقاوم رأس المال، فالفن نموذج لنوع من النشاط 'لا نفع له' أساسًا (وخصوصًا فى صوره الذهنية المغرقة فى الحداثية) لأنه يتشكك فى منطق كسب الوقت على حساب الفكر والبحث النقدى واتخاذ القرارات (ليوتار 1991 ب: 104-106). وللإيضاح نقول إن

ليوتار لا ينكر أن الفن يمكن أن يصبح هو نفسه سلعة، ومن ثم فقد يشارك في طابع 'توثين' الأشياء في الحياة الحديثة؛ ولكنه يرغب وحسب في استعادة الإحساس بأهمية الحركة الطليعية في الفن وهي التي تعنى بدورها الأشكال غير الواقعية للفن، التي تقاوم إعادة الإنتاج باعتبارها سلعًا (مثل فن الإنشاءات المركبة). وهكذا فإن الضيق الذي ينتاب الكثير اليوم عند مشاهدة أنواع كثيرة من 'الفن الذهني' أي الأعمال الفنية التي تجعلنا نتساءل "ما الفن؟" يعتبر في ذاته، من وجهة نظر ليوتاردية، سببًا مفحمًا تمامًا لاعتباره طليعيًا، فهو يقاوم ويسأل ويتسبب في الضيق ومن ثم فهو يتحاشى اختزاله في منتجات آلية. والفن يعزز في نفوس من يشعرون بالضيق أمامه نفس العناصر التي يسعى رأس المال إلى طمسها مثل الفكر والتأمل والضحك بل والضيق كذلك. ومن ثم فإن الفن يقدم لحظة لم تنتجها الآلات فنجت من طابع السوق اللاإنساني والقائم على النفعية الخالصة.

ويقوم دفاع ليوتار عن المفهوم الكانطي للجلال على فرضية مماثلة فكريا (ليوتار 1994) أي إن وجود الإحساس بالجلال، أو بشيء يستعصي على التعبير، ولا يقبل 'تمثيله' بشيء آخر، يعتبر في نظر ليوتار ضربًا من المقاومة لعالم رأس المال ذي اللون الواحد، حيث يمكن ضم كل شيء في سواه، ومن ثم يتعرض الاختلاف الأصيل لخطر المحو. وهنا يختلف موقف ليوتار اختلافًا شاسعًا عن موقف الذين يرون أن 'ما بعد الحداثة' تتسم بالاحتفال بالأدب السطحي براق المظهر، أو بالتلاعب الناجم عن تغليب الأسلوب على المادة، إذ يرى أن مذهب ما بعد الحداثة يتسم بالابتكار لا الحنين إلى الماضي، والابتعاد عن الواقعية الاختزالية التي نجدها في محاولة تجاوز 'الطليعية' ورغبتها في احتواء 'التطرف' فيما هو طليعي أصيل، أي قدرته على إثارة الإحساس بالجلال، أو بما لا تعبر عنه الألفاظ، أو ما لا يمكن تمثيله. وهكذا فإن الفن المعاصر أبعد ما يكون عن التواطؤ مع تكاثر رأس المال أو اعتباره وجهًا 'للرأسمالية المتأخرة'، على نحو ما يقول به فريدريك چيمسون، مثلًا، إذ يقول ليوتار إن الفن المعاصر يستطيع أن يقوم بوظيفة نقدية، بل يقوم بها فعلًا، في هذا الزمان الذي لولاه لأصابه التهافت (چيمسون، في فوستر 1985، 124) وأما هذه الوظيفة فهي أنه يشهد على كل ما لا يستطيع الكلام، ويثير التفكير والتأمل فيما لا يمكن التعبير بالألفاظ عنه، وهو يبطئ من مرور الوقت. وعليه قبل كل شيء أن يؤكد أولوية التكاثر الإنساني للحياة على تكاثرها الآلي. ولكننا لم نعرف بعد كيف يعلن بحثه

النقدى للرأسمالية عن نفسه فى كتاباته السياسية. ما العلاقة بين البحث النقدى والمقاومة؟

لم يكن ليوتار يميل فى كتاباته الأخيرة إلى الحديث عن هذه المسائل، وهى الصفة غير الحميدة التى اشتهر بها، وربما كان عزوفه راجعًا إلى صعوبة 'خلط' الأنواع، وفق ما كان يراه، ومع ذلك فلدينا 'المفاتيح' الكفيلة بالكشف عن مجمل مضمون مدخله فى كتاباته السياسية، ويصدق هذا بصفة خاصة على مقال نشره عام 1990 بعنوان "الجدار والخليج والشمس: قصة خرافية" (ليوتار 1993 ب: 112-126). وهو يطلق على الهدف التقدمى التقليدى اسم 'التحرير'، الذي كانت النظرية الخاصة بالخطاب اليسارى التقليدى دائمًا ما تعتبره تعبيرًا خارجيًا أى من خارج 'النظام'. وكان هذا بدوره يستلزم وضع استراتيجية ثورية للاستيلاء على السلطة فى الدولة وتغيير النظام تغييرًا جذريا من أجل تحقيق مجتمع يتمتع بحرية 'حقيقية'. ولكن ليوتار كان يرى أن القصة الأساسية التى تعتمد عليها مثل هذه الاستراتيجية قد قُوِّضَتْ تقويضًا مهلكًا، وثبت بصورة عامة أنها 'أسطورة' ذات صلاحية محدودة. فنرى أولًا أن ليوتار يتفق مع ما يقوله من سبقت تغطيتهم، بمعنى أن الطبقة العاملة لا تملك ولن تملك فى داخلها وسيلة تحريرها وفق تفسير هذا المصطلح فى النظرية الماركسية. فمهما تكن الهوية التى كانت لها ذات يوم، فقد 'تآكلت' بصورة مطردة على مر الزمن، والنتيجة أن الطبقة العاملة أصبحت تفتقر إلى الإحساس بوجود هدف مشترك تستخدمه فى بذل جهد جماعى جاد من النوع اللازم لتغيير النظام.

ونرى ليوتار ثانيًا يسوق حجة أشد إثارة للخلاف، إذ تقول إن 'النظام' (الذى يعنى به 'الرأسمالية الليبرالية' قد أثبت أنه يتمتع 'بانفتاح' و'مرونة' يكفيان لا لمقاومة التهديدات الداخلية وحسب، أى من داخل كفاح الطبقة العاملة مثلًا، بل أيضًا لإثبات تفوقها الأساسى على النماذج الأخرى المتاحة للتنظيم الاجتماعى (ليوتار 1993 ب: 113). وهو يرجع أصداء پوپر وهاييك عندما يوضح أن نظم [السوق] 'المنفتحة' تتسم بطبيعتها بالمرونة الكافية للتكيف مع التجديد والابتكار، وتسمح بالتجريب وزيادة الأرباح، وهو ما يشجع بدوره على إعادة الإنتاج الاجتماعى. ويُتَرْجَمُ هذا الانفتاحُ بلغة السياسة إلى عدم وجود 'سلطة' خارج المؤسسات القائمة، وهو ما يُسَهِّلُ للنُّخَبِ تداول المواقع والحفاظ على نظام يقبل بطبيعته الإصلاح.

ومن ثم فإن التعريف النظرى 'للتحرير' ينبغى أن يقول إنه التغيير من الداخل لا من الخارج. ويجب أن يكون 'دفاعيًّا' لا 'هجوميًّا'، أى يسعى للإطاحة بالنظام وتبديله بشىء يختلف اختلافًا جذريًّا عنه (ليوتار 1993 ب: 113). ومن ثم فإن مهمة السياسى التقدمى هى الحض على إبقاء معونات الدولة للفقراء وزيادتها.

فإذا ترجمنا حجة ليوتار إلى ما يتفق وأحوالنا الراهنة وجدنا أنه يريد الدفاع عن الإصلاحات والمزايا الاجتماعية الديموقراطية التى سبق تحقيقها، والهجوم على الغول الليبرالى الجديد المتمثل فيما تفرضه السوق على الناس، والتراكم الفردى للثروة، و'كسب الوقت'. ويبدو أن الطعن فى رأس المال - فى ذاته - مستحيل، أو لا يمكن الطعن فيه على الأقل من دون تغيير جذرى فى تصورنا المعاصر له. وكل ما نستطيع أن نفعله هو ترويض الرأسمالية، إن صح هذا التعبير، للحفاظ على الحقوق والمزايا التى حققها جيل سابق من الراديكاليين، ثمنًا للسلام الاجتماعى.

وأما الظاهرة المدهشة هنا فهى الواقعية 'البارزة' لمدخل ليوتار، وهى التى تتجاوز التشاؤم البسيط من الطراز الذى انتشر بين اليساريين الراديكاليين، والذى كان يعنى فقدان جميع ألوان التعاطف "بعد سقوط حائط [برلين]"، والاتجاه نحو تأييد الرأسمالية الليبرالية، ولو إلى حد ما على الأقل، ومبادئها الخاصة، فإن تعليقاته على 'الانفتاح' و'الفاعلية' للرأسمالية لا توحى بأنه يراها ثانى أفضل البدائل لنمط آخر من النظم، بل يراها صفات يمكن 'تقديرها' لما تتميز به فى ذاتها. ويخفف من حدة هذا الموقف إحساسه بأننا لسنا من يتحكم فى الرأسمالية، فالرأسمالية هى التى تتحكم فينا. وكان هذا الإحساس كافيًا لدفع ليوتار إلى أن يكتب بنبرات حزينة، فى كتاب **الاختلاف الأصيل**، عن انقشاع الوهم الذى يقترن بعجزنا فى مواجهة السوق وعدم الحاجة إلى الراديكالية الحداثية التقليدية. وكما يقول "النزعة الإصلاحية لا يمكن أن تُسعد أحدًا" (ليوتار 1988: 180). لقد حكم علينا أن نطبق سياسة يمثل إمكان التغيير مشروعيتها ومبررها المنطقى، وإن كنا نقر حين نخلو لأنفسنا بأنه "لن يتغير أى شىء". وطبقًا لهذه النظرة نرى أن السياسة قد اختُطِفَتْ بحيث تخضع لمقتضيات الاقتصاد، ولكننا إن خُيِّرْنَا بين سوقية المجتمع الاستهلاكى، وبين العدمية الأزلية فى معسكرات الاعتقال النازية فى أوشفيتز [فى بولندا] فإنه يتوسل إلينا أن نختار الأول. وهذه نظرة بالغة الاختلاف، كما سوف نرى، عن نظرة 'الديموقراطيين الراديكاليين'، إذ تعادل الإيمان بأولوية السياسة على الاقتصاد، أو على الأقل قدرتنا

على إعادة تأكيد أسبقية السياسة على الاقتصاد. وربما يكون ليوتار فى هذا الصدد أقرب إلى بودريار منه إلى هيلر، مثلًا، أو لاكلاو وموف. فهو أقرب إلى الفكرة التى تقول إن الرأسمالية أصبحت مهيمنة هيمنة حقيقية، بحيث لا تجعلنا نتصور وجود بدائل لها. ولقد انتشرت الرأسمالية فى كل مكان، ولم تعد لها حدود، وغدت تمثل قوام كل شىء، إلى الحد الذى أصبح أى خيار حاضر خيارًا بين أشكال الرأسمالية. فالرأسمالية فكرة، ونوع، وما دامت هكذا فلا يمكن الطعن فيها إلا، فيما يبدو، باستلهام الكيان الشمولى 'الخارجى'.

'ما بعد الماركسية' والمذهب السياسى لانقشاع الوهم

للمرء أن يتوقع أن تكون أحداث الثمانينيات والتسعينيات قد أفرخت ضربًا معينًا من التشاؤم، أو الحذر على الأقل، فى الكثير من اليساريين، ولكن المهم حقًّا أن نميز بين المفكرين الذين يدفعهم توجههم الأساسى إلى قبول الوضع الراهن للرأسمالية الليبرالية باعتبار ذلك معلمًا من معالم الحياة المعاصرة وبين الذين يؤكدون إمكان وجود "أشكال أخرى للحياة"، إن استعرنا عبارة ڤتجنشتاين (إن لم نقل حتمية هذا الوجود). ونعتقد أنه قد اتضح أن كاستورياديس وديلوز وجواتارى يحافظون على موقفهم النقدى ولو فى مواجهة ما يظهر فى الرأسمالية من العلم بكل شىء، فهم دائمًا ما يرجعون إلى موقع أنطولوجى أو ربما ما بعد أنطولوجى لإطلاق بحوثهم النقدية. وأما ليوتار فيثير الشك فى وجود هذا الموقع 'الخارجى' لسبب لا يرجع إلى واقعيته بقدر ما يرجع إلى أن نتائج بحوثه فى طبيعة اللغة تمنعه من النظر فى ما يقع على مسافة أكبر مما ينبغى من حال العالم الراهنة. والواضح أن موقفه كان يجمع بين الضدين إزاء ما يعتبر خطوات 'معيارية' بصفة عامة، إذ نرى هذا الطابع المحافظ أساسًا، بوضوح، فى تحليلاته الخاصة بالاختلاف الأصيل. فحين نسترجع ذلك الجانب من المناقشة نجد أن ليوتار يعترض على القول بأنه من الممكن أن نخطو خارج موقعنا الحالى حتى نحكم على الأساس الخلقى أو الأخلاقى للعالم الذى ننتمى إليه. ومن هذه الزاوية يسوق الحجة على خطأ الزعم بأن الشيوعية نظام أفضل من الرأسمالية، لأن معنى هذا أن نطلب مُنْطَلَقًا للبحث النقدى من خارج الكيان الكلى، و"الكيان الكلى لا يقبل التمثيل" كما سمعنا ليوتار يقول. وهكذا لا يستطيع المرء أن يختلف إلا مع جزء معين مما هو موجود، أو قل مع

جانب معين وحسب، لا الكيان الكلى. فالحكم على الكيان الكلى يعنى استلهام 'فكرة'، ومعنى استلهام الأفكار زعم التوصل إلى حقيقة سابقة الوجود أو متعالية، ومعناه وجود نقطة ارتكاز أرخميدية [للرافعة] حيث لا توجد مثل هذه النقطة، كما يؤكد ليوتار. إننا ننتمى جميعًا إلى العالم الذى نسكنه ومن ثم لا نستطيع اللجوء إلى أى شىء يتجاوزه أو يقع خارجه.

وعلى وجاهة مثل هذه القراءة للعقبات التى تخلقها النظرة 'التعددية' فلا تزال أمامنا بعض المشكلات. ومن المفيد النظر فى المثال الذى يضربه ليوتار عن النزاع بين رأس المال والعمال. إذ يقول ليوتار إنه من غير المشروع الحكم على الرأسمالية، والسبب الموحى به أنها "كل ما هو موجود"، فإذا حكمنا عليها كنا نحكم على كيان كلى، وهو ما يخشاه ليوتار. ومع ذلك فإن الرأسمالية نفسها كانت قد خلقت من شىء آخر، ألا وهو الإقطاع، كما إنها تتعايش مع أنواع أخرى من النظم، بما فى ذلك أشكال مختلفة من الرأسمالية نفسها، فرأسمالية مقاطعة الراين [فى ألمانيا] تختلف عن الرأسمالية اللاتينية التى تختلف عن رأسمالية الحدود أو رأسمالية 'المافيا' الروسية، إذا اقتصرنا على ثلاثة أمثلة وحسب. كما توجد أيضًا شتى أنواع نماذج ما بعد الرأسمالية التى تتحدى وتتنافس مع أنواع الرأسمالية السائدة المستلهمة من الليبرالية الجديدة. فإذا شئنا صياغة مختلفة قلنا إن اختلاف 'النظم' كان ولايزال قائمًا، سواء اعتبرناه 'صيغًا' مختلفة أو نظما اقتصادية واجتماعية. وهذا من شأنه الإيحاء بتوافر خيارات داخل الرأسمالية، وأيضًا، بين الرأسمالية وبين البدائل غير الرأسمالية أو ما بعد الرأسمالية. ولكن الأخطر من ذلك تلك الفكرة الجوهرية فى موقف ليوتار وهى التى تقول إننا قد حُكم علينا باحتمال ما هو 'موجود' لأنه يبدو فى كل مكان، إذ تعتبر أساسًا ذا إشكالية عميقة للبحث النقدى بصفة عامة. كما تعتبر أساسًا مستنكرًا، خلقيًّا وأخلاقيًّا، للتحليل الاجتماعى إذا تجرد النقاد الذين يحاربون الطغيان والاستبداد، مهما اختلفت أنواعهما، من أسلحتهم.

ومن الصعب، من دون أن نخطو خطوة أخرى فى هذا الطريق، ألا نستخلص وجود تناقض بين الموقف الذى يريد ليوتار الدفاع عنه والموقف الناشئ فيما يبدو من مزاعمه، فأما الذى **يريد** أن يقوله فهو أننا يجب أن نصف بالشمولية كل أيديولوچيا وميتاقصة تستخدم قناع 'العلم' لتقدم إلينا رسمًا تخطيطيًّا معياريًّا لما ينبغى أن يكون عليه العالم، لأنها لا تسمح بإجراء العدالة فى غمار المحادثة الجارية

بشأن طبيعة العدل والحقيقة، ولكن الذى **ينتهى إلى** أن يقوله فهو إن كل رسم تخطيطى معيارى يطعن فى الرأسمالية الليبرالية، ومن ثم يتطلب تحقيقه إجراء تغيير جذرى فى الحال الراهنة، وينبغى رفضه لأنه شمولى. وهذان موقفان مختلفان، والإيحاء بأنهما متطابقان من زاوية معينة ينبغى أن يلفت نظرنا إلى المشاكل التى تكتنف التحليل. وأما ما يلقى الضوء عليه بصفة خاصة فهو الفجوة القائمة خصوصًا بسبب التمييز بين ضروب الاختلاف الأصيل وصور التقاضى، فهو تمييز يقع فى قلب التحليل فى كتاب **الاختلاف الأصيل**. ويتطلب هذا شرحًا موجزًا.

إن ليوتار يصف الرسوم التخطيطية المعيارية بأنها ضروب اختلاف أصيل تطعن فى 'نظام الصيغ القائم'، ولكن المشكلة تكمن فى تصور أن ضروب الاختلاف الأصيل تنبع من أفكار تعتمد على مرجعية شىء يتجاوز 'الخطاب' كأن يكون ميتاقصة أو فلسفة للتاريخ تستند فى صدقها إلى شىء يقع خارج مجال 'الخطاب' الذى نشأت منه. ولكن هذا ليس صحيحًا فى كل حالة، وإن كان **يمكن أن** يكون صحيحًا، طبعًا (وفق ما يقوله ليوتار). فمن الممكن قطعًا أن نصل إلى موقف راديكالى من دون أن نستلهم، بمعنى من المعانى، المقولات الأنطولوجية أو المعرفية القوية التى يربط ليوتار بينها وبين السياسة الراديكالية. أى إنه من الممكن التوصل إلى موقف سياسى راديكالى على أساس الأفضليات الخلقية أو الأخلاقية القوية، لا على أساس وصف قصصى رفيع لطبيعة الرأسمالية. فلنا، على سبيل المثال أن نقول إن العمل المأجور شكل من أشكال الاستغلال من دون الموافقة على قول ماركس إن العمل المأجور كامن فى طابع أزمة الرأسمالية المتقدمة، أى إن لنا، مثلًا، بعبارة أخرى، أن نقول إنه من البغيض خلقيًّا أن يرغم شخص على العمل لصالح شخص آخر، وهو ما يلزمنا برؤية اقتصادية 'للإنتاج المشترك' على أسس خلقية أو أخلاقية وحسب. ومن ثم فسوف **يتفق** موقفنا مع موقف نوع معين من الاشتراكيين الملتزمين أيديولوجيا، ولكنه **يختلف** عن الموقف القائم على المعارضة الأخلاقية والخلقية لعدم المساواة، لا على تفسير استحالة استمرار نجاح الرأسمالية اقتصاديا.

والواقع أن تناول ليوتار لهذين الموقفين باعتبارهما نوعين من شىء واحد يكشف لنا عن أن ما يعارضه لا يتمثل فى الأفكار التى تنشئ الاختلاف الأصيل وتتسبب فى أضرار الشمولية، بقدر ما يعارض الأفكار الراديكالية فى ذاتها. ويوحى هذا بدوره أنه يعتقد، مثل پوپر، أنه من الأفضل لنا أن نقبل الكيان الكلى أو

الشامل الحالى، ثم نعمل داخل إطاره لتحقيق الإصلاح للنظام نفسه، من أن نقدم ما أسماه الأول خططًا 'جمالية' للارتقاء بالمجتمع، خشية إطلاق قوى قد تلقى المجتمع فى هوة 'الإرهاب' (پوپر 1966، ص 157 وما بعدها). ولا تتضمن هذه المقولات **أسسًا أو أسبابًا** للرفض المباشر لأى نظام سياسى، مهما يبلغ ظلمه أو انحطاطه الخلقى. وتكتسب النظم السياسية حصانة ضد الطعن فيها على هذا النحو لأنه ما إن يقترح أحد ضرورة إجراء تغيير جوهرى حتى تجيب النخب الموجودة قائلة إن ذلك يستلهم 'الشمولية' ويستدعى وقوع العنف بالضرورة.

ولكن ليوتار لم يكن يستلهم پوپر، بطبيعة الحال، بل كتابات ڤتجنشتاين الأخيرة لدعم التحليل الذى قدمه فى **حال ما بعد الحداثة** وما تلاه. ومع ذلك فلابد أن نشير إلى احتمال إساءة ليوتار لأستاذه وللمدخل المرتبط بكتابات ڤتجنشتاين الأخيرة فى البحث النقدى للمجتمع، فهو مدخل – على نحو ما سبقت الإشارة إليه – ذو أهمية كبرى من حيث تطور شتى مواقف ما بعد الماركسية. وإذا كان استلهام 'أشكال الحياة' و'الألعاب اللغوية' يصور لنا تعقيد الحياة الاجتماعية، فإننا نحتاج إلى وثبة من وثبات إعادة البناء الخيالى حتى نرى أن تعقيد أشكال الحياة يمثل **قيدًا يحد** من العمل الاجتماعى. وهذا يعنى القول بوجود 'ضرورة' دفينة أو خبيئة من نوع أنطولوچى للبت فى طبيعة أشكال الحياة. وباعتباره مفكرًا قضى سنوات النضج من عمره فى محاربة مثل هذه النظرة، ومن ثم فى مساعدتنا على أن 'نتخيل' أشكالًا للحياة تختلف اختلافًا جذريًا، فإن مثل المقولة السابقة لا تقتصر على تشويه موقفه، بل تؤدى إلى منع الاستفادة من فكره فى البحوث النقدية (إيستون 1983؛ ستاتن 1984). وأما ما يمكن أن يتسق مع مدخل ڤتجنشتاين فهو الإصرار على أن النظم والممارسات السياسية، مثل أية ممارسة اجتماعية، تتسم بالعَرَضِيَّةِ والانتماء إلى التاريخ . فلا ينشأ أى نظام بسبب الضرورة أو لأنه يتفق مع 'أعمق' حاجاتنا أو رغباتنا. والحق أنه، على نحو ما قاله ڤتجنشتاين 'قبل هذا'، "لا يوجد إلزام بفعل شىء معين لأن شيئًا آخر قد وقع: الضرورة **الوحيدة** هى الضرورة المنطقية" (ڤتجنشتاين 1961، 6-37؛ التأكيد فى الأصل). ومن هذه الزاوية يمكن الحكم على النظم السياسية بنفس المعايير الخلقية والأخلاقية التى نستخدمها فى الحكم على أى جانب من جوانب النشاط الإنسانى: فالحكم بالبغض الأخلاقى لا يقتصر على الأفعال الفردية، بل يشمل النظم السياسية أيضًا، خصوصًا تلك التى تخضع الكثرة للقلة أو التى تقيم علاقات قمع وسيطرة.

وعلى إيجاز هذا العرض، فسرعان ما يتضح في عمل ليوتار أن تركته الخاصة بوضع سياسة راديكالية 'بعد' ماركس تتسم، على عكس ما يقول النقاد، بالجمع - إلى حد ما - بين شيئين، وليست هذه قضية 'نوع' وحسب، كما يتصور ليوتار، فيما يبدو، وليست مسألة الصعوبة في قراءة أعماله كلها، وفي شتى المجالات، لتحديد التوجه 'الرئيسي'، فالتوجه الرئيسي موجود، وهو الذى اجتهدنا لإيضاحه، ونعنى به انتقاد الرأسمالية باعتبارها نظرية 'تجريدية' وباعتبارها ممارسة تاريخية. والبحث النقدى الذى يجريه ليوتار مستوحى بوضوح من موقف ماركس بمعنى أنه يقوم على طابع الإنتاج الرأسمالى الذى يجرد الإنسان من إنسانيته - أو يستغل هذه الإنسانية - ما دام يُخضع كل شيء حوله لمنطقه الذى لا يرحم: منطق 'كسب الوقت' وفائض القيمة. ولكنه في تعجله بنبذ أساس لم يجد له فائدة في السعى لصوغ ممارسة سياسية راديكالية، ينبذ كذلك الأساس الأخلاقى والخلقى للسياسة الراديكالية بمعناها المفهوم. وقد أدى هذا إلى إضعاف بحثه النقدى الخاص باعتباره موردًا لوضع صورة فكرية كاملة عن كيفية استخدام أنواع المقاومة التى يسجلها بحيث تصبح أساسًا لمذهب سياسى تحويلى. فالمقاومة موجودة على أية حال عند ليوتار. وكما يذكرنا في أعماله الأخيرة، فإن الفن يشهد على وجود ما لا يمكن تمثيله، وعلى أعمق مشاعرنا بالاغتراب والألم، فهو يتحدى، ويسأل ويستفسر وبذلك ينمى في الآخرين القدرة على التحدى والاستفسار والتساؤل.

ونلاحظ من ناحية أخرى أن ضروب المقاومة التى يطلقها من عقالها واهنة مخففة بصورة غريبة كأنما لم يكن يستبعد وحسب بل يرى أنه من المحال أن تشعر مجموعات من الأفراد بالاستياء الشديد من مشهد غربتهم إلى الحد الذى يدفعهم إلى القيام بعمل جماعى باسم منطق مختلف أو شرعة أخلاقية مختلفة. ومن الصعب علينا هنا ألا نحدس أن عجز انتفاضة 1968 عن الإتيان بشيء ذى مغزى دائم أو قيمة دائمة أفرخ في صدر ليوتار تشاؤمًا عميقًا بشأن احتمالات أى تغير حقيقى في الرأسمالية. وكان ذلك مقترنًا بالنجاح النسبى لسياسة الإصلاح الاجتماعى الديموقراطى (التى اشتد ساعدها) في الفوز بشيء من الرأسماليين (وإن كان من نوع المعونة الاجتماعية) الأمر الذى جعله يشعر بالكلل إزاء حشد الطاقات اللازمة للدعوة إلى برنامج ذى راديكالية أكبر.

ومع ذلك فنستطيع أن نرى بوضوح، من زاوية معينة، أن مشروع ليوتار ما بعد

الحداثى كان يمثل طريقًا مسدودًا خاصًا به وحده، إذ قدم دفاعًا عن الديموقراطية الليبرالية يعتبر حائط صد قائم بالفعل فى وجه البدائل التى بدت أقل جاذبية له. فالواضح أن ليوتار كان يدافع عن الديموقراطية لا لصفاتها الإيجابية بل لاستبعادها صفات سلبية معينة، مثل الشمولية والقمع والإقصاء (ليوتار 1997: 133). ولم يكن ما تصور أنه استشفه فى مجتمع الديموقراطية الليبرالية المعاصر مجرد ديناميه اقتصادية من نوع معين يمكن الانتفاع بها فى تحسين أحوال الفقراء، بل كان يرى فيه أيضًا دينامية سياسية للأصوات الجماعية، ولو كانت تمثل شتى ألوان المصالح تمثيلًا شديدًا. ومن هذه الزاوية كان يتصور أنه استمع إلى 'محادثة' من نوع ما، وإن كان تجرى فى جو السلطة وعدم المساواة. ولكنه كان يرى أن أى نوع من الحوار أفضل من الحديث المنفرد الذى كان يربط بينه وبين 'القصص الكبرى' بصفة عامة، والشيوعية بصفة خاصة. وأما افتقار هذا الحوار إلى القوة القادرة على تحدى الوضع الراهن فكان فى نظره أقل أهمية، فى النهاية من كونه يجرى فعلًا.

ومع ذلك فقد اتضح أيضًا أن رفضه إجراء هذه 'المحادثة' على أسس راديكالية أدى إلى تواطؤ مدخله مع الحفاظ على استمرار الرأسمالية، وهى التى ظلت هدفًا لبحثه النقدى العميق وذى التأثير الواسع النطاق فى ركن آخر من أركان اهتماماته الفكرية. وعلى نحو ما يشهد عليه عمله فى مجال علم الجمال، كانت الرأسمالية المعاصرة أبعد ما تكون عن المذهب الحميد فى نظره، بل على العكس من ذلك، إذ كانت تزداد تعصبًا باطراد لأن الدافع على 'كسب الوقت' يقتضى إزالة جميع العقبات التى تعوق تراكم رأس المال، ولم تكن هذه العقبات تقتصر على الإبداع الفنى والتجديد نفسه، بل تشمل المحادثة الواقعة فى قلب السياسة 'الجمهورية' عند ليوتار. وعلى أية حال فقد كانت الليبرالية الجديدة قد جعلت بحثها النقدى يتضمن 'دولة الرعاية الاجتماعية' المثقلة بالأعباء والتى أصبح يؤمن بها أخيرًا، وبكل ما تتضمنه من 'المساحات العامة' ومؤسسات التعليم المستقلة. ولو كان أى قدر من الشك لايزال قائمًا فيما يشغل المكانة الأولى بين السياسة والاقتصاد، فقد نجحت الثورة الليبرالية الجديدة التى اجتاحت الكرة الأرضية فى الثمانينيات والتسعينيات فى الحسم القاطع للأمر، إذ اخْتُزِلَ الحلمُ الجمهورى وأصبح مجرد 'إدارة الأمور'، وأصبحت المحادثة المهذبة بين ما بعد الحداثيين الساخرين حبيسة ركن من أركان البرج العاجى، وغدت ما بعد الماركسية كما ترجمها ليوتار تُرجع صدى مخاوف جيل سابق، وهو الذى لم يستطع التقدم مثله خشية أن يطأ على المبادلات الهشة

’لأشكال الحياة‘. وكان المعترف به فى مطالب المناضلين المعاصرين يمثل على وجه الدقة ما كان ليوتار على استعداد لقبوله ولو فى مجال الفن وحسب، ألا وهو أن أحد التهديدات الرئيسية لتعدد أشكال الحياة وتنوعها يتمثل فى السوق غير الخاضعة للقيود، ولكن ليوتار كان يختلف عنهم فى عزوفه عن اعتناق مذهب سياسى يدافع عن ’العوالم الأخرى‘.

ملخص

- **هدف ليوتار**: البحث، فى المقام الأول، فى الطاقة الكامنة ’للمسكوت عنه‘ أو الذى ’لا يمكن تمثيله‘ باعتبارها أساسًا لوضع مذهب سياسى راديكالى. كان يهتم اهتمامًا دائمًا بالطاقة الراديكالية الكامنة فى الحركة الفنية الطليعية بصفتها الشرارة اللازمة لمقاومة إملاءات الرأسمالية. وقاده ذلك إلى استكشاف طاقات الظاهراتية والتحليل النفسى لأن المدخلين يؤكدان الأفق المحدود لعلم اللغة. وفى أعقاب فشل انتفاضة 1968، اتجه إلى انتقاد الماركسية باعتبارها ’ميتاقصة‘ شمولية، ثم طور بحثه النقدى فجعله تحليلًا لاستنزاف الحداثة بصفة عامة، والعلم خصوصًا، ثم تحول إلى البراجماتية وعمل ڤتجنشتاين لاستكشاف طبيعة حال ما بعد الحداثة، و’السياسة الجمهورية‘ التى كان يرى أن ذلك الموقف يستتبعها.
- **الخلفية**: أستاذ ومناضل فى جامعة پاريس. التحق مع كاستورياديس بجماعة الاشتراكية أو الهمجية، ولكنه تركها ليؤسس جماعته التحررية الخاصة، وهى **حركة 22 مارس**. وبعد عام 1968 كان ليوتار يجمع بين التدريس فى باريس والولايات المتحدة وبين دور المفكر فى الحياة العامة.
- أهم عمل مبكر له هو **الاقتصاد الشهوانى** ولكنه رفض فيما بعد لأنه ’فاضح‘. كان يسعى مثل ديلوز وجواتارى إلى العثور على ’تركيبة‘ خلاقة تجمع ما بين ماركس وفرويد، وأخرج هذه بأسلوب ذى طابع فردى بارز يعلى من قيمة دورة الرغبات ولحظات الحدة والكثافة.
- دفعه فشل هذا المشروع إلى وضع بحث نقدى ’للميتاقصص‘ ومحاولة رسم صورة ما بعد حداثية للمعرفة تؤكد أن جميع مزاعم الحقيقة تنتمى لمواقف معينة، ومن ثم فهى ’قصص‘. وكان هذا فيما يبدو يلغى التمييز بين العلم و’الخرافات‘، ويدعم سوء صيته باعتباره أكثر المفكرين الفرنسيين

أخذًا 'بالنسبية' فيما بعد عام 1968.

- كان فشل 'القصص الكبرى' يشير ضمنًا إلى ضرورة تهذيب وتطوير 'العدالة' والسياسة الديموقراطية. وهو ما أصبح الموضوع الذى ارتكز عليه جانب كبير من أعمال ليوتار الأخيرة، وأدى به إلى زيادة التشكك فى مزاعم السياسة الراديكالية وإبداء الاحترام - المضمر أحيانًا والسافر فى أحيان أخرى - للمؤسسات والممارسات الديموقراطية الليبرالية.
- لكنه ظل يحتفظ بانتقاده للرأسمالية وميولها السالبة لإنسانية الإنسان من حيث تحويل الفكر الخلاق والممارسة الخلاقة إلى أدوات تستعين بها باسم 'كسب الوقت'.

التقييم

- **نقاط القوة:** كان ليوتار مفكرًا خلاقًا إلى حد بعيد ويعتمد على ضروب بالغة التنوع من المصادر والمواد. وقد نهض بدور مهم فى زعزعة الوهم الذى يشارك فيه الناس على نطاق واسع والذى يقول إن التوسع المستمر فى العلم والتكنولوجيا 'خير' فى ذاته. كما كان عمله يسبق ويتوسع فى موضوع 'عودة السياسة'، وهو الموضوع المشترك فى أعمال أصحاب ما بعد الماركسية. وكان يؤكد إمكان الاختلاف فى داخل 'الأنواع' الفكرية وفيما بينها، وضرورة وضع ضمانات لحماية الحياة السياسية، والدعوة إلى تخصيص ساحات عامة لإجراء المناظرات.
- **نقاط الضعف:** يشهد المنهج الانتقائى الذى اتبعه ليوتار على موقفه الذى كان غير سياسى فى حالات كثيرة إزاء الظواهر التى كان يصفها. كانت تشغله محاولة 'إنجاح' النظرية أكثر من البحث عن عوامل التغيير، أو القضايا التى تتطلب التأييد، أو العمل على نشأة صور المقاومة. وأدى عدم ربطه بين السياسة والاقتصاد إلى أصبحت الأولى رهينة لدى الأخيرة، وبذلك جعل 'بحثه النقدى' يرتكز على صفات الفن الطليعى لا على صفات السياسة الطليعية.

الفصل الرابع
لاكلاو وموف:
نحو ديموقراطية راديكالية خيالية

ما يعتبر اليوم فى أزمة هو تصور كامل للاشتراكية يستند إلى المركزية الأنطولوجية للطبقة العاملة، وإلى دور الثورة، باعتبارها اللحظة المؤسسة فى الانتقال من نمط معين من المجتمع إلى نمط آخر، وإلى الصورة الوهمية لمستقبل تنجح فيه الإرادة الجماعية المتسمة بالوحدة الكاملة والتجانس فى إلغاء ضرورة وجود اللحظة السياسية. (لاكلاو وموف 1985)

(ليوتار 1984: 82)

عندما أصدر لاكلاو وموف كتابهما **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية** (لاكلاو وموف 1985) وهو الكتاب الرائد المتسم بأصالة بالغة، كانت تدفعهما الرغبة فى تطهير الماركسية من جميع آثار المنطق الستالينى، بسبب تتسم به من 'يعقوبية خيالية' [أى النزعة الديموقراطية الجمهورية المتطرفة]. وكان ذلك المنطق فيما يبدو صعب المراس، وكانا يدعوان إلى ديموقراطية 'راديكالية تعددية' كفيلة بالحيلولة دون أن يتحول حلم التحرر إلى كابوس شمولى، على نحو ما حدث فى الاتحاد السوفييتى وغيره من البلدان. وقالا إنه من المحال تفسير حدوث ذلك الكابوس استنادًا إلى بعض الظروف وحسب. إذ كان فى أعماق قلب النظرية الماركسية شىء يقاوم

الانفتاح والتسامح اللذين لابد منهما لنجاح الديموقراطية، وهكذا كان لابد من توسيع برنامج عمل الاشتراكية حتى تتضمن قيمًا ليبرالية واحترامًا للمؤسسات الليبرالية الديموقراطية. ولابد أيضًا، وإن كان ذلك مثار خلاف أكبر، من نبذ المعتقدات الجوهرية للمادية التاريخية، وإحلال نظرية ما بعد البنيوية محلها، وهى النظرية التى وصفها دريدا، وفوكوه، ولاكان، وغيرهم مثل ڤتجنشتاين فى كتاباته الأخيرة. وقالا إن هذه الخطوات السياسية والنظرية ذات أهمية جوهرية لفض 'أزمة' الماركسية، إذ إن نزعتها السلطوية جعلتها عاجزة عن التواصل مع الحركات الاجتماعية الجديدة التى برزت منذ الستينيات.

قبل كتاب الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية

أيسر مدخل إلى كتاب **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية** هو أعمال المؤلفين التمهيدية فى أواخر السبعينيات، والتى كانت أقرب إلى الماركسية الجديدة منها إلى ما بعد الماركسية. كان لاكلاو وموف لايزال يعملان داخل إطار ماركسى، ويتوجهان بخطابهما إلى المناظرات التى يجريها الحزب الشيوعى البريطانى مستلهما الشيوعية الأوروبية، حول معنى وصحة ما يسمى 'التحالف الديموقراطى العريض'. وكانت الشيوعية الأوروبية تحاول أن تجعل الأحزاب الشيوعية الأوروبية أقرب إلى قلوب الناخبين، وذلك بأن تتخلى عن المفردات الماركسية-اللينينية القديمة، مثل 'دكتاتورية البروليتاريا'، وأن تبتعد عن الاتحاد السوڤييتى، وتجتذب الحركات الاجتماعية الجديدة. وكان لاكلاو وموف فى هذه المرحلة لايزالان يريدان تحقيق مشروع اشتراكى من خلال الإطاحة 'برأسمالية الاحتكار' بحيث تؤدى الطبقة العاملة فيها دورًا حاسمًا، وإن يكن بالتحالف مع قوى اجتماعية غير بروليتارية. وكانا، من الناحية النظرية، يأملان فى حل بعض المشكلات التى نلحظها فى محاولات ألتوسير وپولانزاس البنيوية لوضع علم 'ماركسى' للأيديولوجيا والسياسة. وكانا يبديان استياءهما بصفة خاصة من التفسيرات الماركسية المعتمدة للأيديولوجيا والقائمة على الاختزال الطبقى (والمقصود أيديولوجيا 'الانتماء الطبقى') ومن عجز الماركسية عن أن تصبح قوة مهيمنة فى السياسة المعاصرة، فلم تكن قادرة على مساعدة الطبقة العاملة على الفوز بتأييد 'القطاعات الوسطى'، وهو الضعف الذى سبق وضوحه فى استراتيجيتها لمواجهة الفاشية فى الثلاثينيات، وفى مدخلها إزاء شتى أنواع المذهب

الشعبى فى العالم الثالث. وكان لاكلاو يقول إن الماركسيين تجاهلوا أهمية 'الكفاح الشعبى الديموقراطى'، فأخلوا بذلك ساحة سياسية بالغة الأهمية أمام الفاشيين والبورجوازية بصفة عامة (لاكلاو، 1977: 110-111، 124)، وإن الماركسيين لم يكونوا يرغبون فى رؤية مغزى تماهى البورجوازية الصغيرة مع 'الشعب'، لا اعتبار نفسها طبقة متميزة، وهو ما نهض بدور أساسى فى نشأة الفاشية. وفى ظل الظروف المعاصرة 'لرأسمالية الاحتكار' كانت البورجوازية الصغيرة، بسبب وزنها الاجتماعى، لاتزال ذات أهمية استراتيجية (لاكلاو 1977: 135). وكانت المشكلة أمام الماركسيين تتمثل فى أن الطبقة العاملة، وفقًا لهويتها الطبقية، لم تكن قادرة على حديث'الهيمنة' باسم 'الشعب'. ولم يكن الماركسيون يعترفون بأن البورجوازية الصغيرة لم تكن تشارك فى علاقات الإنتاج بعمق يوازى مشاركة البروليتاريا، وكان ذلك يعنى أن الأيديولوجيا نفسها كانت تلعب دورًا حاسمًا فى هيكلة الهوية السياسية، لا علاقات الإنتاج (لاكلاو 1977: 92، 114).

ومن هذا القبيل الصعوبة التى واجهها الماركسيون فى تحليل المذهب الشعبى الذى قام بدور كبير فى سياسة أمريكا اللاتينية منذ عقد الثلاثينيات. كان الوضع القائم يمثل "تناقضًا بين الشعب وكتلة السلطة" (لاكلاو 1977: 108، 166) وكان ذلك تناقضًا سياسيًّا وأيديولوجيا، ومنفصلًا عن التناقضات الطبقية الناشئة الخاصة ببعض التشكيلات الاجتماعية المعينة (لاكلاو 1977: 167) كما كان "سائدًا على مستوى التكوين الاجتماعى" (لاكلاو 1977: 108). ومع ذلك فإن لاكلاو كان يقول إن ذلك التناقض، رغم استقلاله، كان "خاضعًا للصراع الطبقى" (لاكلاو 1977: 108). وبعبارة أخرى نقول إن الطبقات المختلفة تقدم أهدافها الخاصة باعتبارها "الأهداف الشعبية الكاملة" لاكلاو 1977: 109). وقد تخلى كتاب **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية** عن أى رواسب إخلاص لمدخل 'الصراع الطبقى' المذكور، إلى جانب تصور للسياسة ذى قطبين يكسب أحدهما بقدر ما يخسر الآخر.

كان الأساس النظرى لموقف لاكلاو قبل كتاب **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية** مستمدا بصفة رئيسية من عنصرين من عناصر وصف ألتوسير للأيديولوجيا. أما الأول فكان نظرية 'الاستجواب' [و'الرد'] التى وضعها ألتوسير وتشير إلى العملية التى يتحول فيها الأفراد، باعتبارهم 'حاملين' للأبنية الاجتماعية دون أن يدروا بهذا، إلى 'ذوات' من خلال عملية 'الاستجواب'[و'الرد']، فإذا بهم يتصورون أنهم كيانات

مستقلة قادرة على تحديد خياراتها، كما يحدث مثلًا عندما يرد أحد الأفراد الرد المناسب إذا ناداه رجل من رجال الشرطة. ويقول ألتوسير إن هذه العملية تحدث فى جميع المجتمعات وتنهض بدور حيوى فى تكاثر جميع العلاقات الاجتماعة والاقتصادية. ولا تعتبر هذه العملية الأيديولوجية فى المقام الأول باعتبارها إنتاجًا 'لوعى زائف' لدى الطبقة المهيمنة اقتصاديا، بحيث تختفى فى المجتمع الخالى من الطبقات. وقد أكد هذا التفسير للأيديولوجيا، الذى ربما يكون بمثابة اختزال لا طبقى، عنصر ثان من عناصر فكر ألتوسير، ألا وهو 'التكثيف'، أو 'تعدد العوامل' من وراء أية ظاهرة، وهو العنصر الذى استعاره من تفسير الأحلام فى التحليل النفسى. وكان هذان المفهومان يستخدمان فى إيضاح عملية **الاندماج الأيديولوجى** أثناء الأزمات الأيديولوجية/ السياسية. وأما لاكلاو فقد قال، على عكس پولانزاس، إن عملية الاندماج المذكورة لا يمكن اختزالها فى 'الانتماء الطبقى' للعناصر الأيديولوجية المُركَّبة (لاكلاو 1977: 93-94). والحجة الرئيسية عند لاكلاو تقول إن الأدلة المستقاة من الواقع - وهو استخدام طبقات مختلفة للعناصر نفسها فى إحدى الأيديولوجيات، مثل النزعات الحربية والقومية بل والتحررية - تثبت أن هذه العناصر لا 'تستوطن' بطبيعتها طبقة معينة. ولا يكشف عن طبيعتها الطبقية إلا عند 'التصريح' بها فى خطاب أيديولوجى أوسع نطاقًا، من خلال 'تكثيف' هذه العناصر أو رصد 'عواملها المجتمعة' مع غيرها (لاكلاو 1977: 97-99). ونظرًا للدور الحاسم الذى تلعبه الأيديولوچيا فى تشكيل 'الذوات'، واستقلالها عن علاقات الإنتاج، والأهمية الخاصة 'للقطاع الأوسط' فى ظل أحوال رأسمالية الاحتكار، فقد أصبح من اللازم سياسيًّا الجمع بين 'الاستجواب' الشعبى والاستجواب البروليتارى (لاكلاو 1977: 141).

وأما العمل الذى أنجزته شانتيل موف فى هذه الفترة فكان يبدو فيه، بوضوح وجلاء، اهتمامهما المشترك بإقصاء الاختزال الطبقى و'النزعة الاقتصادية' من التصور الماركسى للأيديولوجيا والسياسة، خصوصًا فى معالجتها لنظرية 'الهيمنة' عند جرامشى، إذ قالت إن تعريف جرامشى لا يقتصر على القيادة السياسية/ الوسيطة داخل تحالف طبقى بين الخاضعين للاستغلال والقمع، بل يتضمن أيضًا 'القيادة الفكرية والأخلاقية'، أى البناء الأيديولوجى 'للإرادة الجماعية' (موف 1979: 184). وكانت مهمة الاندماج المذكورة تقتضى 'إنتاج' ذوات 'مشتركة طبقيًّا'، بغض النظر

عن أصولها الاقتصادية الطبقية، من خلال "إعادة الترابط بين العناصر الأيديولوجية الموجودة" (خصوصًا 'الأمة') لا فرض أيديولوجية جديدة من جانب طليعة طبقية (موف 1979: 188). وأما ممارسة الهيمنة (أو 'حرب المواقع') من جانب الطبقة العاملة من أجل انضمام جماعات من خارج البروليتاريا إليها فكانت تتضمن 'فصم الروابط' أى فصل البورجوازية أيديولوجيًّا عن حلفائها غير البورجوازيين، وأيضًا 'إعادة الترابط' بحيث يرى هؤلاء أنهم يمثلون جزءًا من 'إرادة جماعية' جديدة بقيادة الطبقة العاملة. وكان على الطبقة العاملة بوجه خاص أن تقنع هؤلاء الحلفاء بقبول تعريفها 'للأمة'، وللإرادة 'القومية الشعبية'، ولتحقيق ذلك كان على الطبقة العاملة أن تتغلب على هويتها الطبقية الضيقة الخاصة، وأن 'تؤمم' نفسها أى أن تجعل تنتسب إلى 'الأمة' فتصبح طبقة 'قومية'، ما دام مصطلح 'الأمة' لا يتضمن فى جوهره أية عناصر طبقية (موف 1979: 194). وانتهت موف إلى القول بأن نظرية الهيمنة عند جرامشى تقدم أساسًا لفهم جديد موسع للسياسة، يتضمن أشكالًا من التضاد التى لا تستند إلى الطبقة وحسب. وهى تقول "إن السياسة هى النشاط الذى تتشكل العلاقات الاجتماعية من خلاله (نتيجة لعلاقة القوى القائمة بين ذوات متضادة [و] هكذا يتضح أن كل شىء فى المجتمع سياسى" (موف 1981: 185). وبفضل هذا الإطار الموسع للسياسة يمكن إقامة تحالف بين الطبقة العاملة و'الحركات الجديدة'.

وسوف نرى فى كتاب **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية** تطويرًا لهذه الحجج المضادة للنهج الاقتصادى بأسلوب يتيح للاكلاو وموف أن 'يتجاوزا' الماركسية ويصبحا 'بعد ماركسيين' (على الرغم من أنهما، كما سوف نرى، كان يريدان الإقرار بوجود صلة **من نوع ما** بالماركسية). وقد ازداد انتقادهما للماركسية وضوحًا، بصفة أساسية، عندما تناقص اقتناعهما بالمشروع الذى وضعه ألتوسير (وپولانزاس) لإرساء أسس علمية لها، وعندما تخلصا من جميع أشكال الثنائيات الممكنة، مثل ثنائية 'السياسة' و'الاقتصاد'، من تفكيرهما. وكانا فى هذا يتبعان 'منطق' تصور غير اقتصادى، بل اختزالى ومستقل، للأيديولوجيا ودورها التأسيسى، عن طريق السياسة، فى بناء العلاقات الاجتماعية. ولا يقتصر بناء الهويات أيديولوجيا (أو فكريا) على الفئات من خارج البروليتاريا بل يشمل أفراد البروليتاريا أيضًا. ونرى من الزاوية النظرية أنه على الرغم من استمرار وجود أفكار جرامشى (الهيمنة) وألتوسير (تعدد

العوامل ومناهضة المذهب الإنسانى التى تنكر وجود جوهر إنسانى ثابت) فى ذهنيهما، فإن قوة دفعها الفكرية قادتهما إلى المجالين المتداخلين لعلم اللغة والتحليل النفسى، وإلى عوالم سوسير ولاكان ودريدا وفوكوه، والمرحلة الأخيرة لفتجنشتاين، وغيرهم. وكانت ثمرة هذه الرحلة الفكرية كتاب **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية**.

وأما دلالة هذه الانطلاقة الجديدة فكانت أن لاكلاو وموف أصبحا يعتقدان بعد ذلك أن المعانى الخاصة بالعالم وموقعنا فيه (هويتنا) من المحال أن تكون ثابتة. فمثل هذه المعانى غير مستقرة، بطبيعتها، ما دامت المعانى فى اللغة نفسها غير مستقرة. وكان السبب فى هذا أولًا أن جميع المعانى مستمدة من اللغة، ومن ثم فإنها بُنِيَتْ فى إطار علاقتها بمعان أخرى تتسم هى الأخرى بعدم الاستقرار بسبب عدم وجود مركز يقدم المعانى الثابتة (مثل أحد الأرباب). ونرى ثانيًا، من الزاوية السيكلوجية، أن نضال الفرد فى سبيل المعنى والهوية، أى لتعويض 'نقص' جوهرى لديه، يمكن أن يستمر بلا نهاية. ونرى ثالثًا أن اللغة والمعنى مبنيان على أساس 'الهيمنة'، وهو ما يجعل معان معينة تتميز على معان أخرى، الأمر الذى يجعل علاقات السلطة مشروعة فى شتى أرجاء المجتمع، فيما بين الأفراد وكذلك بين الأفراد والمؤسسات. والواقع بعبارة أخرى أن جميع العلاقات الاجتماعية فى جوهرها علاقات سياسية، والسر فى نجاح أية عملية هيمنة يكمن فى اعتبار هذه العلاقات التى تشكلت طبقًا لظروف معينة علاقات سوية أو 'طبيعية'. وهكذا فعلى العكس من الماركسية التقليدية التى تؤمن بوجود معانٍ ثابتةٍ من قبل، باعتبارها تجليات 'جوهرية' للقاعدة الاقتصادية، كان لاكلاو وموف يريان أن المعانى، ومن ثم الهويات، تقبل التغيير والتفاوض حولها فى جميع الأحوال، وهكذا خرجا بنتيجة سياسية بسيطة تقول إن مبادئ الديموقراطية الليبرالية ومؤسساتها هى التى تعترف، دون غيرها، بعدم الثبات فى المعنى، قائلة إن محاولات تثبيت المعانى إلى الأبد تؤدى إلى السلطوية.

الهيمنة الاستراتيجية الاشتراكية: الحجة

يهدف كتاب **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية** إلى إعادة صوغ الاستراتيجية السياسية لليسار استجابة لأزمة الاشتراكية، ولخلق 'مذهب سياسى جديد' يقوم على 'الديموقراطية الراديكالية والتعددية'. وقد اقتضت إعادة التوجه الاستراتيجى

المذكورة إعادة صياغة نظرية لفكر ماركس إلى الحد الذى أصبحت رابطتهما المعلنة بالماركسية تجمع بين كونها 'بعد ماركسية'، و'ماركسية **من بعد** ماركس' فى آن واحد، وإن كان الوصف الأول فى هذه المفارقة وصفًا أشد دقة (لاكلاو وموف 1985: 4). ويتناول هذا الكتاب ثلاثة موضوعات يرتبط بعضها بالبعض، أما الموضوع الأول فهو رصد نقدى للمحاولات الماركسية لعلاج قضية 'العرضية'، أى الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تستعصى على الشرح الميسر وفق القالب الماركسى النظرى المعتاد، وهو الذى أدى إلى نشأة مفهوم 'الهيمنة'. وأما الموضوع الثانى فهو أصعبها جميعًا إذ يضع عددًا من المفاهيم والمنظورات التى تغذو نظريتهما الخاصة عن الهيمنة. وأما الثالث فهو تطبيق 'الهيمنة' على "المجتمعات الصناعية المتقدمة" وإثبات أهميتها باعتبارها نظرية **عامة** للسياسة الحديثة، إلى جانب العمل على تقدم قضية اليسار.

البحث النقدى فى النظرية الماركسية وصعود الهيمنة

دعا المؤلفان إلى نبذ الفئات الماركسية الأساسية، مثل 'القاعدة'، و'البنية الفوقية'، و'الوعى الزائف'، وغائية 'الضرورة التاريخية'، التى كانت تقوم على فكر آلى 'جوهرى'وأدت إلى نشأة الشمولية فى الاتحاد السوفييتى وغيره من البلدان، وإلى عدم الفاعلية السياسية فى الغرب، واعتناق الطبقات العاملة عمومًا هويات إصلاحية، وإلى عجزها عن القضاء على الإمبريالية والفاشية. وقد أميط اللثام عن نزعة 'الجوهرية' المذكورة، بأكبر قدر من الحساسية، فى تصوير الماركسية 'للبنية الفوقية' الأيديولوجية باعتبارها **من الآثار الناجمة عن** علاقات الإنتاج الاقتصادية ['القاعدة']. ولكن الأيديولوجيا منتشرة فى كل شىء ومتغلغلة فى جميع العلاقات البشرية، سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، وتحدد لكل شكلها الخاص. ولهذا السبب فإن جميع هذه العلاقات 'عارضة' ولا يمكن التنبؤ بها، ومن ثم فهى 'مصمتة' [غير شفافة] ما دامت المعانى الخاصة بالعالم يمكن أن تكون بالغة الغموض وتقبل الخلاف حولها والتفسير الجديد. وكان لاكلاو وموف يعتقدان أن الماركسيين التقليديين لم يفهموا معانى الصراعات كلها وفق خصوصية كل منها بل باعتبارها تعبيرات ثابتة، مسبقة، جوهرية، أو بصفتها مصالح طبقية أو مراحل فى التطور الاقتصادى الرأسمالى. وبعبارة أخرى، لم يكن لاكلاو وموف يؤمنان بوجود علاقات سببية لازمة بين 'الكيان الاجتماعى' والوعى،

سواء لأن أية مجموعة من علاقات الإنتاج عاجزة عن إفراخ نمط معين من الوعى، أو لأن الأفكار نفسها لم تكن خاصة بطبقة دون طبقة. ونقول مرة أخرى: الأيديولوجيات لا تنتمى إلى أية طبقة. ويترتب على ذلك أمر بالغ الأهمية ألا وهو أن الهويات السياسية غير مبنية سلفًا حتى 'يكتشفها' 'علم' ماركسى فيفضح 'الوعى الزائف'، بل إنها تُبْنَى من خلال ضروب فكر الهيمنة.

وينتقل لاكلاو وموف لإثبات أن المحاولات الماركسية لمعالجة جميع الظواهر الواقعة خارج نموذجها النظرى أدت إلى ظهور نوعين لا يتفقان من 'المنطق'، ألا وهما منطق 'الضرورة' ومنطق 'الاحتمال'، أى إلى ازدواجية أو 'ثنائية'. وكان الماركسيون يعترفون 'بالمنطق' الأول، ولكن الحال تغير عندما استطاع جرامشى تقدير أهمية المنطق الثانى بدرجة كافية. وإثباتًا لحجتهما قام المؤلفان بتقييم شتى ردود الأفعال الماركسية لعدم تحقيق وحدة ثورية للطبقة العاملة فى أوروبا الغربية قبل الحرب العالمية الأولى، وقالت روزا لوكسمبورج إن الوحدة يمكن أن تتحقق من خلال إضراب جماهيرى تلقائى، ولكنها ظلت مستمسكة بوجود هويات بروليتارية اقتصادية ثابتة. وقال كارل كاوتسكى وچورچ پليخانوف إن 'العلم' الماركسى قادر على ضمان الوحدة فى المستقبل ما دامت 'القوانين' التى يقوم عليها التطور الرأسمالى تعنى تبسيط البناء الطبقى وتعميق الأزمة الاقتصادية. وهكذا فإنهم لم يدركوا أن منطق الاحتمال والتفتت الطبقى يمكن أن يصبح حالة دائمة. وقال إدوارد برنشتاين إن الوحدة يمكن أن تتحقق من خلال التدخل السياسى المستقل، ولكنه كان لا يزال واقعًا فى قبضة التفكير الغائى الذى كان 'يلصق' معان مسبقة ثابتة بشتى الحركات والصراعات. وأما چورچ سوريل الذى لم يكن قد تخلى عن فكرة الماركسية باعتبارها علم التطور الرأسمالى، فقد كان يؤكد غموض هويات العمال، ومن ثم ضرورة بناء وحدة، 'كتلة'، من خلال أسطورة الإضراب العام.

وإذا كان سوريل قد بشر باستخدام جرامشى لتعبير 'الكتلة' باعتبارها شيئًا يمكن بناؤه من هويات طبقية غير معروفة سلفًا، فإن الماركسيين الروس أمدوا جرامشى بالمصطلح الرئيسى الآخر، ألا وهو 'الهيمنة'. وقد ظهر المصطلح بصورة تفتقر إلى الدعم النظرى الكافى فى ظروف روسيا الفريدة حيث كانت الطبقة البورجوازية أضعف من أن تقود ثورة ديموقراطية ضد الحكم القيصرى، فانتقلت هذه المهمة الغريبة أو 'الخارجية' التى كانت 'تنتمى' بطبيعتها إلى البورجوازية، حسبما يقول

الماركسيون التقليديون، إلى أيدى البروليتاريا. كان مصطلح 'الهيمنة' يشير إلى القيادة البروليتارية داخل تحالف مع الطبقات المقهورة الأخرى، خصوصًا الفلاحين. ولم يصبغ الماركسيون الروس هذا المصطلح بدلالة كبرى، ما دامت الحاجة إلى 'الهيمنة' سوف تتبخر بمجرد وقوع الثورات البروليتارية فى الغرب. وهكذا لاحظ لاكلاو وموف وجود إمكانية ديموقراطية فى تصور تروتسكى 'للتطور المشترك غير المنتظم' الذى يستلزم ممارسة 'الهيمنة' لأنه يعترف بالتعايش بين "مجموعة من حالات التضاد ونقاط الانكسار"، ولكن هذه القصة سوف تختفى عندما تندلع الثورة البروليتارية فى الغرب (لاكلاو وموف 1985: 55).

والأخطر من ذلك أن مصطلح 'الهيمنة' كان له رنين غير ديموقراطى فى أيدى لينين والبلشفيين، فلم يكن يمثل مجرد جزء من التصور العسكرى-الآلى الواسع للسياسة، بل إنه كان يلزم 'الحزب' داخل التحالف المذكور إلزاما 'أنطولوجيا' بإيلاء الأولوية لمصالح الطبقة العاملة لأنها كانت طبقة 'عالمية' تمثل مصالح تمثل مصالح البشرية جمعاء (لاكلاو وموف، 1985: 57). وكان مما يدعم ذلك الإعلاء 'المعرفى' لشأن 'العلم' الماركسى الذى كان يفهم قوانين التاريخ. وقد أدى ذلك إلى فكرة تكتنفها شكوك بالغة عن 'التمثيل'، وتعنى أن 'مصالح' الطبقة العاملة، التى يمثلها الحزب، تتمتع بالأولوية على مصالح 'الجماهير'، على الرغم من أن أعضاء الحزب كانوا أقلية (لاكلاو وموف 1985: 55-57) وظهرت إمكانية نقص الديموقراطية أيضًا، بسبب استمرار الانفصال داخل ذلك التحالف بين الطبقة القائدة (البروليتاريا) والطبقة المقودة (الفلاحين)، إذ إن هوية الطبقة العاملة كانت تفتقر إلى 'إعادة التشكيل على أساس الهيمنة' من خلال الاستيعاب الصادق للالتزام بالممارسة الديموقراطية بكل ما يترتب عليها من الصبغة التعددية. فالواقع أن هويتها ظلت ساكنة، لأنها كانت قد قُرِّرَتْ لها سلفًا بفضل موقعها فى علاقات الإنتاج. وأما بعد الثورة الروسية فأصبح مصطلح 'الهيمنة' جزءًا من المفردات السياسية الشيوعية فى ضروب الكفاح ضد الفاشية وضد الإمبريالية، إلى الحد الذى بدأت فيه استخدام مصطلح 'الشعب' واعترفت بتعدد العداوات. ولكن فكرة الهوية الطبقية ذات الصورة الاقتصادية الساكنة تضافرت مع تقديم المزايا للطبقة العاملة 'داخل' الشعب وللحزب الذى 'يمثل' المصالح التاريخية للطبقة العاملة، فى وضع الأساس للممارسة السياسية القائمة على التلاعب والتسلط.

كانت الجدة النظرية عند جرامشى تكمن فى أنه، على عكس لينين، لم يكن يـرى أن الهيمنة تقتصر على القيادة السياسية التى تكفل للطبقات الحفاظ على هوياتها السابقة، بل كان يرى فيها قيـادة "خلقيـة وفكريـة" تتضـمن إمكانـات ديموقراطيـة وتعددية حقيقية. وقد أنجز ذلك من خلال "إعادة التشـكيل عـلى أسـاس الهيمنـة" لهويات ممارسى الهيمنة، استنادًا إلى الدور المنوط بالأيديولوچـيا فى التشـكيل. كـان جرامشى يفترض ضمنًا أن الأفكار والقـيم لا تتمتـع فى جوهرهـا 'بـالانتماء الطبقـى'. فالأيديولوجيا تقوم عنده بـدور أسـاسى خـلاق فى السياسـة، ولم تعـد مجـرد ظـاهرة عارضة من ظواهر علاقات الإنتاج، إذ يقول إن الأيديولوجيا تُبنى من خلال ممارسـة 'الترابط'، وهو الذى يتيح 'لمواقع الذوات' [أى الأفراد] الانتقال بصدق بين 'عدد مـن القطاعات الطبقية' لا من خلال عملية تمثيل تجريـدى للمصـالح الطبقيـة المتصـورة (لاكـلاو ومـوف 1985: 67). ولمـا كانـت العنـاصر التـى تشـكل هـذه الأيـديولوجيا المهيمنة لا تتسم 'بالانتماء الطبقى'، فإن القوة المهيمنـة تسـتطيع اسـتيعابها، بغـض النظر عن الفئات الطبقية 'الموضوعية'. وهكذا فإن معنى مهام الهيمنة لم يَعُدْ يُحَدَّدُ من الخارج وفق المصالح الطبقية أو القوانين التاريخية، بل إن هذه المهام تنشأ 'مـن الداخل' خلال عملية الترابط نفسها، بناءً على نشاط الهيمنة فى الربط بين الشـذرات الاجتماعية المنفصلة لتشكيل 'إرادة جماعية'. ومن شـأن 'الإرادة الجماعيـة' الناشـئة أن توفر 'الغراء' الأيديولوجى اللازم لتشـكيل 'كتلـة تاريخيـة' جديـدة مسـتقلة عـن الأصول الطبقيـة لعوامـل الهيمنـة. وقـد تأكـد طـابع 'إعـادة التشـكيل القـائم عـلى الهيمنة' بفضل تفسير جرامشى للأيديولوجيا بأنها قوة 'تحقيق الشـمول' وأنهـا ذات كيان 'مادى' يتجسد فى الكيان الشامل للمؤسسات الاجتماعية، وليست مقصورة على 'البنية الفوقية'. ونتيجة لهذا كله، أصبحت الممارسة الفعلية للهيمنة تعنى أن الذات المهيمنة تتغير، بحيث لا تكتسب سلطة الدولة، بل إنها مـن خـلال "حـرب المواقـع" تصبح 'الدولة'، التى تعتبر من ثم كيانًا اجتماعيًـا كليًـا، أى 'دولـة متكاملـة' (لاكـلاو وموف 1985: 69) ومع ذلك فإن موقف جـرامشى يبـين فى النهايـة تـأثره بالمـذهب الاقتصادى حيث يقول إن كل تشكيل يقوم على الهيمنة يتضمن مبدأً واحـدًا يكفـل وحدته ويستند إلى 'طبقة أساسية'. وهو يرى 'الاقتصاد' فى صورة "سـاحة متجانسـة توحدها القوانين اللازمة" وينكر أنهـا لا تبنـى إلا عـلى الهيمنـة وحـدها مـن خـلال الأنشطة المحتملة للصراع الطبقـى نفسـه (لاكـلاو ومـوف 1985: 69). وهكـذا فقـد ظلت ماركسية جرامشى ثنائية الطابع آخر الأمر، ما دامت عملية تشكيل الهوية تقع

على المستوى الاقتصادى، المنفصل عن مستوى نشأة الترابط القائم على الهيمنة.

نظرية الهيمنة عند لاكلاو وموف

بعد أن أثبت لاكلاو وموف أن 'الهيمنة' كانت تمثل في نظر الماركسيين رَدًّا على مشكلة 'العَرَضِية' أساسًا - ردًّا مُخَصَّصًا ومضافًا ومعيبًا، فهى ثنائية البناء من الناحية النظرية، وسلطوية الطابع من الناحية السياسية - شرعًا في الفصل الثالث (أهم الفصول النظرية في الكتاب وأشدها تعقيدًا) في بناء نظريتهما الديموقراطية الخاصة للهيمنة، وكانا يعتبرانها ذات أهمية أساسية لفهم السياسة 'في المجتمعات الصناعية المتقدمة' ولتدعيم مشروع المساواة الذى وضعه اليسار. وكما سبق أن ذكرنا، كانا يبنيان نظريتهما على النظرات الثاقبة والمفاهيم والمناهج النقدية التى جاء بها علم اللغة والفلسفة والتحليل النفسي في مرحلة ما بعد البنيوية في أوروبا حتى يثبتا أن معانى اللغة والهويات لا يمكن تثبيتها بصورة نهائية في آخر المطاف، ومن ثم فإن 'الغراء' الأيديولوجى الداعم للممارسات الاجتماعية يمكن نقضه في أى لحظة. ومن المهم أن ندرك أن عدم استقرار الهويات كان يمثل الظروف التى دارت فيها معركة الهيمنة بين شتى التشكيلات الاجتماعية.

علينا أن نشير أولًا إلى أن تحليلهما له بعد تاريخى، مثل قلقلة الهويات التى لا تتكشف لنا صورتها الكاملة إلا في المجتمعات الصناعية المتقدمة حيث يزداد انتشار الاختلافات (لاكلاو وموف 1985: 96)، ومثل اتساع مواقع الصدام التى يمكنها أن تعمل على تكاثر المساحات السياسية نتيجة ما شهده المجتمع الحديث من تغييرات مرتبطة بإضفاء البيروقراطية على 'دولة الرعاية الاجتماعية'، واتساع نطاق الاتصالات الجماهيرية، ونشأة 'ثقافة الاستهلاك الديموقراطى'، وإضفاء الطابع السلعى على جميع جوانب المجتمع، وتدهور الأسرة التقليدية، وتأثير الرأسمالية في البيئة الطبيعية. وهكذا، فعلى العكس مما كان عليه الحال في المجتمعات السابقة، نشأ عدم اتزان بين الانتشار المتزايد للاختلافات وبين صعوبات 'الخطاب' الذى يحاول تسويتها باعتبارها مجرد 'لحظات' في بناء مترابط متماسك. وأما المساحات الكثيرة المشار إليها فكانت مجالًا للتنافس في الهيمنة في العصر الحديث بين اليسار (المؤمن بالمساواة) وبين اليمين (غير المؤمن بالمساواة والقائم على المراتبية) والاتجاه الشمولى (يمينيًّا أو يساريًّا ولكن يقوم على المركزية والقمع في الحالتين).

وينتقل لاكلاو وموف بعد ذلك إلى إطارهما النظرى فيقيمان الهيمنة على فكرة

’الترابط‘، ويعنيان بها شكلًا من أشكال الممارسة الفكرية التى تحوِّل ’العناصر‘ المختلفة (أو ’الدوال العائمة‘) إلى ’لحظات‘ داخل كيان فكرى شامل يتولى ’تعديل‘ هوياتها (لاكلاو وموف 1985: 105). وهكذا فإن الدوال (أى الألفاظ الشفوية أو المكتوبة التى تشير إلى مفهوم ’مدلول‘ عليه) من المحال أن يكون لها معنى ثابت واضح إلا إذا كانت تمثل جزءًا من خطاب ترتبط به برابطة العلاقة، ولكنها حتى فى هذه الحال تظل ’ثابتة جزئيًا‘ باعتبارها ’نقطًا عُقْدِيَّة‘. وهكذا فإن اللغة – ومن ثم الذاتية والهوية البشرية – تمثل عنصرًا حيويًا من عناصر الممارسة الفكرية التى يُستقى فيها معنى أحد الألفاظ ’داخليًا‘ وعلى أساس العلاقة مع الآخرين (مثل ابن/أب) وهكذا، كما يقول سوسير، يصبح المعنى نتيجة "نظام من الاختلافات"، ولا يجرى إنتاجه ’خارجيًا‘ وفق مرجعية شىء خارجى. ويتلو ذلك أن تؤدى التغييرات فى معنى بعض الألفاظ - ’الدوال‘ – داخل مثل هذا النظام إلى التأثير فى الألفاظ الأخرى داخل النظام نفسه. وقياسًا على هذا، إذا تغيرت الاختلافات فى الهويات الاجتماعية والسياسية لفرد أو جماعة، فسوف يؤثر هذا فى هويات الأفراد والجماعات الأخرى.

وكان هذا المدخل المستند إلى تحليل الكلام أو الخطاب يعنى أيضًا أن جميع المعانى عن العالم ’الخارجى‘ تبنيها الألفاظ، حتى إن الأحداث الطبيعية مثل الزلازل لن يكون لها معنى خارج اللغة. ومما يتمتع بدلالة مماثلة أن ’الخطاب‘ يتضمن ما يزيد على اللغة، إذ يتضمن عنصرًا ’ماديا‘ أيضًا، وهكذا، على سبيل المثال – وفقًا لما قوله ڤتجنشتاين – فإن النشاط التعاونى فى بناء بيت يعتبر ’خطابًا‘ بمعنى أن هذا النشاط يتضمن التفاعل فى صورة التواصل اللغوى والتعاون الجسدى، وهكذا يمثل ’لعبة لغوية‘ (لاكلاو وموف 1985: 108). ومن ثم يقول لاكلاو وموف إن الأيديولوجيا ذات طابع مادى وليست انعكاسًا ذهنيًا أو ظاهرة ثانوية للعالم المادى. ولها أهمية جوهرية فى بناء جميع الممارسات الاجتماعية.

ونصل هنا إلى مرحلة أساسية فى حجتهما: إذ يتبعان ما يقول به فوكوه وجرامشى، من أن ضروب الخطاب تبنى على أساس الهيمنة (أى وفق السلطة السياسية) وتشكل ممارسات اجتماعية مستقرة – وكذلك ’ضرورية‘ و’موضوعية‘ فيما يبدو – إلى جانب كونها هويات أو ’مواقع ذاتية‘ خلقتها اللغة. والواقع أن المعانى الموجودة فى ضروب الخطاب المذكورة تتعرض ’للتخريب‘، بحيث تنشأ إمكانية زحزحة معنى ’الدوال‘ داخل بناء الخطاب، لأسباب لا تقتصر على الظروف التاريخية العَرَضية فى العصر الحديث

والمرتبطة بالتغيير فى العلاقات الاجتماعية، أى إن لذلك أسبابًا لغوية وسيكلوجية أيضًا. وإيضاحًا لهذه القلقلة فى المعانى والهويات يقدم لاكلاو وموف عددًا من المصطلحات والمفاهيم. أما كون الأيديولوچيا قائمة داخل الممارسات الاجتماعية فحقيقة تتجلى فى أن هذه الممارسات ذات بناء رمزى من نوع ما. وهنا يطور الباحثان استخدام ألتوسير لمصطلح "تعدد عوامل الحدث" تطويرًا جذريا، فهو مأخوذ من تحليل فرويد للأحلام ويقتضى 'تكثيف' الرمز بمعانيه وهوياته المتعددة، أو قد يعنى 'نزوح' [إزاحة] معنى لفظ معين داخل خطاب ما وإحلال آخر محله. ومن ذلك خرج لاكلاو وموف بنتيجة مفادها أن العلاقات الاجتماعية "متعددة الوجوه" بمعنى أنها تفتقر إلى معنى "حقيقى نهائى" (لاكلاو وموف 1985: 98) وأما المفهوم الآخر الذى يؤكد البعد الرمزى للعلاقة الاجتماعى فهى "خياطة الجرح"، المصطلح المأخوذ من التحليل النفسى عند لاكان (لاكلاو وموف 1985: 88 هامش 1). وشرح ذلك يقول إن جميع الأفراد يستهلون حياتهم بالانفصال الأليم عن أمهاتهم فى طفولتهم المبكرة، ومن ثم فهم ينشدون 'الاكتمال'، ويعانون 'نقصًا' أزليًا لهوية مستقرة مُرْضية استنادًا إلى التوحد مع 'الآخر'. وطبقًا لفرضية لاكان، يظل الاعتراف الكامل من جانب الآخر بالذات عرضة للشك دائمًا، ومن ثم يمكن أن يُتَّهَمَ 'الآخر'، فى جميع صوره الرمزية، ويُدان بأنه هو الذى تسبب فى عدم اكتمال الهوية ومن ثم إمكانية استمرار الخصومة (لاكلاو وموف 1985: 125). وهكذا فإن عملية 'خياطة الجرح' تعنى 'ملء الفجوة' أو تثبيت المعانى من خلال الرموز للتعويض عن هذا 'النقص'. ولكن مثل هذه الرموز من المحال أن تظل ثابتة، بل تفترض سلفًا وجود نظام للمعانى مغلق وثابت وموضوعى وإيجابى وشفاف.

ويعتقد لاكلاو وموف أن سبب ذلك يرجع إلى وجود 'الخصومة' أو 'السلبية' حيث يؤدى "وجود 'الآخر' إلى منعى من أن أصبح ذاتى الكاملة" (لاكلاو وموف 1985: 125) فمثلا لا يستطيع الفلاح أن يصبح فلاحًا إذا طرده مالك الأرض من أرضه. ولكن هذه الخصومة ليست علاقة موضوعية مباشرة بين المالك والفلاح، ولكنها تحدث على المستوى الرمزى المتخيل، باعتبارها "رمزًا لعدم وجودى"، وتفيض 'بالعديد من المعانى' التى تمنعنى من "الثبات بصفتى كيانًا إيجابيًا كاملًا" (لاكلاو وموف 1985: 125) فالخصومة تحد من 'الإيجابية' أو الموضوعية، وهى التى تتكون مما يبدو فى صورة معان لغوية غير غامضة، وتقع عند نقطة التلاقى بين 'الخبرة' (بما فى ذلك الخيال) واللغة، وتقوم بكسر أى نظام مستقر "لمواقع الذات" التى خلقتها

اللغة. والخصومة تمنع "خياطة جرح" المجتمع بصورة نهائية، وهو ما تحاول اللغة القيام به. ويستنتج المؤلفان من هذا أن 'المجتمع' نفسه 'مستحيل' بمعنى أن مصطلح 'المجتمع' باعتباره 'دالًا' من المحال أن يجد له آخر الأمر معنى ثابتًا متفقًا عليه، شأنه فى ذلك شأن ما يترتب عليه من 'مواقع الذات'. وإزاء وجود الخصومة واعتماد جميع الهويات على العلاقة، فمن المحتمل أن تزداد قلقلة المعانى.

وعدم استقرار المعانى فى العالم الحديث وزعزعة 'المجتمع' (أى محاولة تثبيت معنى 'للمجتمع') يَنْشَئَانِ من تفاعل 'منطقين' متنافسين: منطق 'التعادل' ومنطق 'الاختلاف'، ومرمى المؤلفيْن أن الهويات المختلفة لا يمكن أ ن تتعادل (وتصبح من ثم هوية مختلفة على المستوى الرمزى) إلا من خلال الخصومة، أى المعارضة (مثلًا) لمصدر قمع حقيقى أو محتمل. ولكن هذه التعادلات دائمًا ما تتسم بالقلقلة لأنها تمنع الاختلافات من تكوين ذواتها تكوينًا تامًا، ويستنبط لاكلاو وموف من هذا أن ذلك التفاعل كان يعنى أن المجتمع "لم يكن ممكنًا بصورة كاملة... ولا مستحيلًا بصورة كاملة أيضًا"، أى من حيث كونه مفهومًا أو مدلولًا "موضوعيًا" ومتفقًا عليه من الجميع (لاكلاو وموف 1985: 129). وهما يقولان إن الهيمنة أو ممارسة الترابط تتضمن محاولة تثبيت معانى الدوال العائمة، أو العناصر، بتحويلها إلى 'لحظات'، وخلق 'سلاسل تعادل'، أملًا فى النجاح فى التخلص من أى 'فوائض فى المعنى'، وخلق 'نقاط عقدية'، ومنع القوى المعارضة من ربط هذه المصطلحات بعضها ببعض. وهما يفترضان سلفًا تغير الاحتمالات على الدوام، أو 'انفتاح المجتمع'، إلى جانب القول بأن الصراع لا يقع فى "حيز سياسى واحد" (لاكلاو وموف 1985: 137) ومن ثم فإن الظروف اللازمة لنشاط الهيمنة تتوافر عندما يؤدى توافر الخصومات إلى إضعاف نظام العلاقات التى يحدد الهويات السياسية والاجتماعية (وهو ما يطلق جرامشى عليه اسم 'الأزمة العضوية') وهو الذى يؤدى بدوره إلى "أزمة عامة فى الهويات الاجتماعية" وتعدد "العناصر العائمة" (لاكلاو وموف 1985: 136).

الاستراتيجية الجديدة لليسار: تطبيق الهيمنة على المجتمعات الصناعية المتقدمة

لا يمكن إقامة هيمنة اليسار إلا بعد تثبيت دلالة 'الحرية' و'المساواة'، وهى من 'الدوال العائمة'، داخل خطاب ديموقراطى، على عكس معانيهما عند اليمين الذى

فصل الحرية فى الواقع عن الديموقراطية ومن ثم أباح عدم المساواة وحافظ على المراتب الاجتماعية (لاكلاو وموف 1985: 174-175). وهكذا فإن لاكلاو وموف لم ينبذا الأيديولوجية الديموقراطية الليبرالية، بل أرادا تعميقها وتوسيعها فى "اتجاه الديموقراطية الراديكالية التعددية" من خلال تكاثر الساحات السياسية (لاكلاو وموف 1985: 176). وكانا يطالبان "بتوسيع جديد للتعادلات على أساس المساواة، ومن ثم توسيع نطاق العلاقة الديموقراطية فى اتجاهات جديدة"، خصوصًا من خلال ضروب الكفاح ضد العنصرية، وضد التمييز بين الجنسين، وضد الرأسمالية (لاكلاو وموف 1985: 158). كانا يريان تقدم الديموقراطية الراديكالية والتعددية فى صورة تغيير الوعى، حيث تتحول علاقات 'الخضوع' (أى حيث يخضع فرد لقرارات فرد آخر) إلى علاقات 'قمع' (أى حيث تتحول العلاقات الأولى إلى علاقات 'خصومة') ومن ثم تظهر فى صورة علاقات 'سيطرة' غير مشروعة. ويحدث هذا عندما يتعرض من يعانون علاقات الخضوع (أو 'الاختلاف') مثل النساء والعبيد أو أقنان الأرض، إلى ما يسمى 'الخطاب الخارجى'، كأن يكون مثلا خطابًا عن 'منطق المساواة' فى الحقوق الفردية (لاكلاو وموف 1985: 153-154). ويحدث هنا ما يسمى بعملية "إزاحة تعادلية" [أى إزاحة الإحساس بالاختلاف وإحلال الشعور بالتعادل محله] وذلك عندما تبدأ الجماعات الخاضعة فى استيعاب وتمثل ضروب خطاب المساواة (لاكلاو وموف 1985: 158).

وكان 'الخطاب الخارجى' فى المجتمعات الصناعية المتقدمة يتكون من الأيديولوچيا التى نشأت من الثورة الفرنسية عام 1789، وهى التى بدأت 'الثورة الديموقراطية' (وهو اصطلاح وضعه دى توكڤيل) فبدأت بذلك قصة نمو الحرية والمساواة الفردية فى جميع مجالات العلاقات الإنسانية، والواقع أنها بدأت بالعلاقات السياسية الرسمية ثم امتدت على مدار القرن التاسع عشر إلى المجال الاقتصادى (إذ أصبح ينظر إلى الاشتراكية اليوم باعتبارها 'لحظة' فى الثورة الديموقراطية) وبحلول آخر القرن العشرين كانت قد انتقلت إلى العلاقات الجنسية، والعلاقة بين الرجل والمرأة، والعلاقات العرقية، وكذلك إلى قضايا أساسية أخرى تتعلق بالسلم وبالبيئة، وهى التى تحتضنها الحركات الاجتماعية الجديدة. وتوسع لاكلاو وموف فى فكرة 'الطابع السياسى'، بعد أن ازدادت إشارة هذه الحركات إلى الحد الذى تعتبر فيه جميع العلاقات الاجتماعية ذات بناء سياسى، بمعنى من المعانى، ما دامت ترتكز على

علاقات السلطة. وتوسيع مفهوم الطابع السياسى المذكور يدعم حجتهما التى تقول إن الثورة الديموقراطية طريق مفتوح، ما دمنا نعجز عن التنبؤ بالمواقع الجديدة التى من المحتمل أن تشغلها الخصومة. والواقع أنهما استفادا من فكرة الديموقراطية عند كلود لوفور، باعتبارها موقع سلطة، و'ساحة خالية' لم يعد ينشأ القانون والسلطة والمعرفة فيها من مركز موحد يجسده الملك ، على نحو ما كان سائدًا فى ظل الإقطاع. وهكذا فإن 'الثورة الديموقراطية' كانت تعنى أن جميع القوانين، ما دامت غير قائمة على أسس مؤكدة أو متفق عليها، يمكن الطعن فيها، مثل الانقسامات الاجتماعية التى كانت تقمعها فى الماضى سلطة مركزية لا تقبل التحدى (لاكلاو وموف 1985: 187).

وكان على أى شكل يسارى للهيمنة توحيد جميع ضروب الصراع المنفصلة التى تقوم بها الحركات الاجتماعية الجديدة والعمال، بحيث تخلق 'نقطة عقدية' من 'الديموقراطية الراديكالية التعددية'، وهو ما اقتضى "النضال من أجل زيادة المجالات إلى أقصى حد، على أساس تعميم منطق التعادل والمساواة" (لاكلاو وموف 1985: 167). وهنا لم يكن للعمال موقع أولى متميز أنشأته عوامل خارجية طبقًا 'لقوانين التاريخ'، لأن كل الجماعات داخل مثل تلك 'الكتلة التاريخية' كانت تستند إلى 'مبدأ الصحة' الخاص بها (لاكلاو وموف 1985: 167). ولكن يبدو أن هذه الجماعات كان يمكن أن تتوحد بفضل 'الثورة الديموقراطية' وما ترمز له 'عواملها المتعددة' التى تصبح عندها 'المنطق السليم الجديد' (لاكلاو وموف 1985: 183). كان لاكلاو وموف يريدان 'مذهبًا يوتوپيا جديدًا' ممتزجًا بالبراجماتية حتى يرسى أسس لحظة التوتر والانفتاح، ويُمكِّن المجتمع من تحقيق ما يعتبر "مستحيلًا بالنسبة له" (أى بأن يصبح مجتمعًا متناغمًا يتسم بالشفافية الكاملة أو بالترابط) (لاكلاو وموف 1985: 191). ومن الطريف أنهما يدعوان عناصر 'الكتلة التاريخية' لاستيعاب وتمثل فكرة ماركس عن الحرية المتبادلة، بمعنى أن "تتوقف حرية المجموع" على حرية تطور كل فرد من أفراده (لاكلاو وموف 1985: 183). ومن شأن هذا أن يؤدى إلى "إنتاج فرد آخر" لا تلوثه "فردية الامتلاك"، وحيث يُعتقد أن الطبيعية أسبق وجودًا من المجتمع، وليست بناءً اجتماعيًا. ولابد من الجمع بين التعادل والاستقلال الفردى، وهو ما يعنى ضرورة إتاحة المساحة اللازمة لإعادة صوغ 'منطق' الهوية الكاملة و'منطق' الاختلاف الصافى (لاكلاو وموف 1985: 188).

كانا يصران، باختصار، على أن صورة السياسة القائمة على 'الهيمنة' كانت الصورة المستحبة والممكنة الوحيدة فى العصر الحديث الذى تتفكك فيه المؤسسات الاجتماعية بأسلوب يكشف عن قلقلة بنائها السياسى وقلقلة خصوماتها. ولابد من التخلى عن النظرة الجوهرية لما يؤكده 'التاريخ'، وعن 'الاقتصاد'، و'الأنطولوجيا'، و'نظرية المعرفة' وإحلال خطاب الهيمنة محلها جميعًا.

ملخص حججهما الأساسية فى كتاب الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية

1- يجب رفض الماركسية التقليدية، لأنها **من الناحية النظرية** ذات نزعة جوهرية تعنى، بكل تجلياتها، أنها لم تستطع أن تدرك أن **جميع** العلاقات الاجتماعية (بما فى ذلك المجال الاقتصادى) مبنية بطبيعتها على أسس العرضية/ الرمز/ الأيديولوجيا أى باختصار على لون الخطاب فى العصر الحديث، أى إن معنى 'الطابع السياسى' لا يمكن إقراره سلفًا. ولابد من رفض الماركسية **سياسيًّا** لأن نظريتها فى جوهرها شمولية (اليعقوبية الخيالية) ما دامت من الزاوية الأنطولوجية تولى الأولوية 'لمصالح' البروليتاريا، التى تزعم 'تمثيلها' لها، كما إن نظرية المعرفة عندها، أو ما تسميه 'علم' التاريخ يولى الأولوية للحزب. ولم يبق من الماركسية ما ينفعنا إلا نظرية الهيمنة عند جرامشى ومفهوم ألتوسير لتعدد عوامل أى حدث، بشرط إضفاء الراديكالية المناسبة عليهما بتطهيرهما من أية آثار للنظرة الجوهرية.

2- ومن ثم نشأت حاجة إلى وضع نظرية عامة جديدة تتيح فهم 'الطابع السياسى' بسبب انتشار الأنماط المختلفة للخصومات الاجتماعية. واتجه رأيهما إلى أن نظريتهما للهيمنة، أى مفهوم 'الترابط' وما يشترك معه من مفاهيم، تتيح أعمق فهم لهذه العملية فى المجتمعات الصناعية المتقدمة.

3- لن ينجح اليسار فى تحقيق تأثيره إلا إذا تخلى عن الصور الشعرية المتصلة بالصراع الطبقى، واحتضن شكلًا آخر من أشكال الخطاب أقرب إلى الشمول والديموقراطية والتعددية حتى يواجه محاولات اليمين لتعزيز التفاوت والمراتبية من خلال الفصل بين الحرية والديموقراطية.

بعد كتاب 'الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية'

نشأ بعد هذا الكتاب تقسيم واضح للعمل الفكرى، إذ كرس لاكلاو طاقته لتدعيم وتطوير مواقفهما النظرية والسياسية التى وضعا خطوطها العريضة فى هذا النص، فعمل على زيادة الدقة، وزاد من ارتباط نظريتهما بمذهبى دريدا ولاكان، ومقاومة محاولات دحضها نقديا من جانب موزيليس (1988) وجيراس (1990). أما موف فقد وسعت من نطاق قضيتهما بحيث أصبحت تشمل الفلسفة السياسية. كما اشتركا فى العمل أيضًا فى مجال الهيمنة، وفى البحث عن حلفاء فكريين (مثل رورتى ودريدا وزيزيك، إذا اقتصرنا على عدد محدود) وفى تنمية دعمهما من جانب الأكاديميين الشباب.

لاكلاو

كان تشذيبه لقضيتهما يقوم أولًا على إجراء المزيد من البحوث فى طبيعة البناء 'السياسى'، القائم على العرضية، لعناصر المجتمع 'المترسبة'، كما كان يشمل ثانيًا صياغة واضحة للعلاقة بين الخاص والعام، نظرًا لإحساسه بالخطر من إساءة فهمهما وتصور أنهما يدعوان إلى الخصوصية وحسب، وهو ما يستحيل معه تحقيق أية هيمنة ديموقراطية تقوم على التفاوض. وقد حاول لاكلاو تأكيد منظورهما القائم على العرضية ومعاداة 'الجوهرية'، فزاد من اعتناقه لآراء دريدا المرتبطة بنظريته التفكيكية، خصوصًا قوله 'باستحالة الحسم'، ورأى هوسيرل الخاص 'بنسيان الأصول'. كما انتفع بفكرة 'الخلع' أو 'الانخلاع' التى وضعها بنفسه، والتى تتسم بصلتها الوثيقة بفكرة الخصومة، وربما كان ذلك من أجل مقاومة اتهامه بالإيمان بمذهب 'الطوعية' (انظر روستن 1988) وكذلك إدراج فكرتى حرية الإرادة والحتمية. وكان مرماه فى هذا كله تدعيم الطابع 'العَرَضى' لبناء العالمين - 'الواقعى' أو 'الموضوعى'، و'الذاتى' أو 'المتخيل' – ومن ثم بناء المعنى نفسه. ويتمتع بنفس القدر من الأهمية وجود عنصر 'لاكانى' فى عمل لاكلاو (سميث 1998: 81) وكان الدافع على وجوده نقد زيزيك الذى يقول إن لاكلاو كان ينبغى أن يحتضن آراء لاكان بصورة أشمل حتى يرى أن الهوية لا تنتج وحسب من الخصومة الخارجية بل أيضًا من العرقلة الذاتية الداخلية (لاكلاو 1990: 251).

وكان لاكلاو فى محاولته تدعيم منظورهما القائم على 'العرضية' يتبع منطق

دريدا التفكيكى، قائلًا إن القرارات التى تشكل المجتمع لا تعتمد على 'اللوغاريتمات' (مثلما نرى فى الرياضيات) ولكنها قرارات توقيفية أو تعسفية، تستند إلى استحالة الحسم بين خيارات لا قياس بينها، إذ تتولى الحسم فيها، آخر الأمر، السلطة (ومن ثم الهيمنة) وهو ما يتضمن قمع الإمكانيات الأخرى. ولكن القول بأن الخيارات تتضمن ضرورة القمع يعنى أن للسلطة حدودها، بحيث تصبح 'الموضوعية' نتيجة قرار قد يكون قلقًا (لاكلاو 1990: 60-61). وأما سبب ذلك فإن الأفراد – حسبما يقول لاكان – لا يتوقف طلبهم لتحقيق هوياتهم من أجل تحقيق 'الاكتمال' المستحيل، وهو الذى ينشأ من صدمة 'الواقع' التى تحدث فى المرحلة السابقة لاكتساب اللغة فى الطفولة المبكرة. وعملية 'صورة المرآة' تحاول تعويض 'نقص' تماسك الكيان واكتماله بتوفير إطار وصورة ذاتية للطفل. فأما [الرمز] 'الدال' على النظام السياسى الاجتماعى، الذى هو نتيجة قرار، فإنه يعجز دائمًا آخر الأمر عن التمثيل الكامل للذات: "لا تعكس صورة المرآة كل شىء، والذى يبقى فى الجانب الآخر هو المستحيل، أو الذى يتعرض للقمع أولًا" (لاكلاو 1994: 32). وهكذا نشأت علاقة قلقة، أو 'انفصال'، بين التماهى الفردى [أى تحقيق الهوية الفردية] وبين التمثيل على المستويات الأيديولوجية-الرمزية والسياسية الرسمية، وبين وظيفة التماهى التنظيمية (القانونية أى 'التأطيرية') التى ترغب فيها جميع الذوات وبين محتويات ذلك 'النظام' على وجه الدقة. ونرى فى ظل ظروف الديموقراطية الحديثة أن شتى الأحزاب والحركات تتنافس لتحقيق تمثيل 'كامل' مستحيل، أى للكلام باسم 'العامل الشامل' ولكنها فى الحقيقة تدل على 'نقصه' أو عدم وجوده (لاكلاو 1994: 36-37؛ 1996: 35). ومع ذلك فقد كان لاكلاو يحرص على أن يؤكد أن أصول مشكلة التمثيل وإن كانت سيكلوجية فإنها تتصل أيضًا بتعميق تشتيت الخصومات وتعقيدها وانتشارها فى الرأسمالية المعاصرة، وهو ما يؤدى إلى 'انخلاع' الهويات، ومن ثم تبرز الحاجة إلى وجود مركز للتماهى. ومع ذلك فإن إشباع هذه الحاجة مستحيل آخر الأمر (لاكلاو 1990: 39-41). وهكذا أحيانًا ما يحدث، خصوصًا فى أوقات 'الأزمات العضوية' (جرامشى)، أن يؤدى الصراع إلى إعادة تفعيل الوعى بالبناء السياسى والعارض للمجتمع، وبذلك يزيل 'العناصر المترسبة' فى المجتمع ويفتح الباب لإمكانيات التنازع على الهيمنة فى محاولة تمثيل 'الاكتمال' الغائب.

وكان الجانب الثانى من جهد التشذيب الذى بذله لاكلاو يتعلق بثنائية العام

والخاص. كان يعارض الفكرة الماركسية عن الطبقة العاملة بأنها 'الطبقة' العالمية، بسبب الأخطار الكامنة فى النزعة 'الإبدالية' الناشئة من إيلائها الأولوية الأنطولوجية للحزب أو الزعيم الذى يزعم تمثيل مصالح هذه الطبقة، فى حين أنه فى الواقع يقتصر على تقديم مطالبه الخاصة لا العامة (لاكلاو 1990: 25) كما كان يدرك أخطار الانتكاس السياسى الكامنة فى الاحتفاء 'بالخاص' (مثل نظام الفصل العنصرى) (لاكلاو 1990: 29) إلى جانب تحويل البناء الديموقراطى على أساس الهيمنة إلى إشكالية كبرى. وتقول حجة لاكلاو إن ثنائية العام والخاص تتيح تحقيق الديموقراطية بل والسياسة المعاصرة. فلما كان 'العام' لا يحتوى على مضمون خاص (فهو مكان خال) فقد تنافست شتى الجماعات فى "تكليف خصوصياتها بوظيفة تمثيل العام. فالمجتمع يُولِّد قائمة مفردات كاملة من الدوال الخالية وتعتبر مدلولاتها المؤقتة [أى المضمون الذى تكتسبه هذه 'الدوال الخالية'] نتيجة للمنافسة السياسية" (لاكلاو 1990: 35). والمعروف أن الجماعات الخاصة التى تمثل سلسلة 'عامة' أو عالمية من نظائرها تقوم دائمًا بالكشف آخر الأمر عن خصوصيتها، بسبب عجزها عن 'ملء' الفراغات التى تكفل 'الاكتمال' للمجتمع، خصوصًا بسبب 'عدم استواء' نسيج المجتمع وعدم تجانسه، إلى جانب ما به من تخاصم (لاكلاو 1990: 57). ونقول بعبارة أخرى إن العام والخاص يشكلان نقطة الارتكاز السياسية التى يدور حولها منطق الاختلاف ومنطق التعادل وكلاهما يستعصى على الحسم. وهكذا فقد رفض لاكلاو القول بأن 'العالمية' ذات مضمون حقيقى من أى نوع، وإن اعترف باستحالة وجود الديموقراطية من دون فكرة حقوق الإنسان العالمية (لاكلاو 1990: 122). ولكن هذا 'الخطاب' يعتبر "نتاجًا تاريخيا **عارضًا**" (لاكلاو 1990: 122؛ والتأكيد فى الأصل). كما أعرب عن تأييده لعالمية قيم التنوير، ما دامت تقدم فى صورة "أبنية اجتماعية براجماتية"، لا باعتبار أن لها أسسًا فى 'العقل' (لاكلاو 1990: 103-104).

موف

كان المسار الذى انطلقت فيه موف بعد كتاب **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية** يختلف من عدة جوانب عن مسار لاكلاو، وربما كان يتميز بالمزيد من المغامرة، وإن ظلت رسالتها النهائية، أى تحقيق "الديموقراطية الراديكالية الجمعية"، مطابقة لرسالته. فلقد حاولت إجراء ما يمكن وصفه بمناورة تقوم على 'الهيمنة' داخل

الفلسفة السياسية الناطقة بالإنجليزية المعاصرة، بل وغير المعاصرة إلى حد ما. واقتضى ذلك اتخاذ سلسلة من 'خطوات الفصل' وخطوات 'إعادة الربط'، والاعتناق النقدى للآراء الثاقبة للمفكرين المعاصرين ومنظوراتهم (وهم من كانت مذاهبهم السياسية كثيرًا ما تتناقض مع مواقفهم) وذلك من أجل دعم وإثبات صحة إطارهم السياسى - النظرى. وكانت تسعى فى كتابها **عودة الطابع السياسى**، وهو أهم كتبها، إلى إثبات أن الفلسفة السياسية المعاصرة، خصوصًا فى صورتها الليبرالية، لم تكن فى الحقيقة فلسفة سياسية على الإطلاق، بل فلسفة أخلاقية (موف 1993 ب: 113، 147) فلقد عجزت عن فهم 'الطابع السياسى'، وهو ما يشير إلى ضرورة اتخاذ موقف يقوم على "التعددية المكافحة" ويتفق معناه فى موقف 'الديموقراطية الراديكالية التعددية' الذى كانت تنطلق منه [مع لاكلاو]، ويتطلب الطعن فى جميع أشكال التبعية والخضوع من خلال توسيع نطاق قيم الحرية والمساواة حتى تصل إلى مجالات جديدة من مجالات الوجود الاجتماعى. وقد استمدت فكرتها عن 'الطابع السياسى' من الفيلسوف السياسى الألمانى المحافظ كارل شميت، الذى كان يفهم المصطلح من حيث دلالته على استحالة اقتلاع الصراع البشرى الذى تدفعه العاطفة المشبوبة، وما يتبع ذلك من ميل الأفراد والجماعات إلى تعريف أنفسهم 'كأصدقاء' و'أعداء'، وفى صورة 'نحن' و'هم' عند بناء هوياتهم (موف 1993 ب: 2-3). ومع ذلك فإن مصدر ضعف شميت أنه لم يفهم كيف يمكن للديموقراطية الليبرالية أن تحول 'الأعداء' إلى 'خصوم' ودورين (موف 1993 ب: 4) وكيف يمكنها تدجين العواطف المشبوبة التى تخلقها الخصومة، وترويضها حتى يصبح 'الطابع السياسى' 'مذهبًا سياسيًّا' (موف 2000: 101-102). كانت النظرة السلبية للديموقراطية الليبرالية من جانب شميت - أى عجزها عن فض التوتر بين الحرية (الفردية) والمساواة (الديموقراطية) (موف 1993، 119-120) تعنى أنه لم يستطع أن يرى فضيلتها الأولى فى إضفاء المشروعية على الصراع البشرى وتحويله إلى شىء أقل تدميرًا. والواقع أن 'مفارقة الديموقراطية' تكمن، على وجه الدقة، فى عجزها عن إزالة الصراع، خصوصًا بين 'منطق' المساواة و'منطق' الحرية (موف 2000: 4-5). فهى تحمل 'الوعد' بالقدرة على تحقيق ذلك، ولكن مثل هذا الوعد محال التحقيق (موف 1993 ب: 8). وأما موقف "التعددية المكافحة" فيعترف بهذه المفارقة، وحتمية الاختلاف والخصومة والإيمان بأن أيديولوجيا الديموقراطية الليبرالية ومؤسساتها تستطيع أن تخلق جوًّا من التسامح وبذلك تحول دون ما يترتب على

ذلـك الصراع مـن دمـار اجتماعـى ومـادى. وهكـذا فقـد سـاقت الحجـة، فى إطـار المناظرات المعـاصرة عـن ’المواطنـة‘، بأنهـا يمكـن أن تُبنـى عـلى "الهويـة السياسـية المشتركة للأشخاص الذين قد يكونون من العـاملين بـأعمال كثـيرة مختلفـة، ولـديهم تصورات متباينة عما يعتبر صالحًا، ولكنهم يرتبطون معًا باعتناقهم المشـترك لتفسـير معين لبعض القيم الأخلاقية السياسية" (موف 1993 ب: 83-84).

ونستطيع الآن أن نلقى نظرة سريعة على اعتناق موف النقدى لشتى أطر الفلسفة السياسية المعاصرة. وعلينا أن نشير إشارة عابرة إلى أن عملية الاعتنـاق المشـار إليهـا قـد استبعدت الماركسية بصـفة عامـة، إذ تقـول إنهـا قـد "تخلـت عـن فكـرة وجـود بـديل راديكالى للنظام الرأسمالى" (موف 2000: 15) و"من غير المحتمـل" أن تسـترد الماركسـية عافيتهـا بسـبب ارتباطهـا الـذميم بالشـمولية وعجزهـا عـن الاسـتجابة لآمـال الحركـات الاجتماعية الجديدة بسبب النزعة الماركسية للاختزال الطبقى (موف 1993 ب: 9). وأمـا الاشتراكية، فإذا كان تعريفها يقول إنها تعنى إضـفاء الديموقراطيـة عـلى الاقتصـاد، فإنهـا تصبح "عنصرا لازمًا من عناصر مشروع الديموقراطية الراديكالية التعددية"، ومن المحـال تحقيقها إلا من خلال نظام حكم ديموقراطى ليبرالى (موف 1993 ب: 90).

وتدل خلفية بحثها النقدى لليبرالية و’الديموقراطية التشـاورية‘ المسـتوحاة مـن هابرماس على أنها اتخذت موقفًا ناقدًا لطموحات كـانط وافتراضـاته بشـأن العالميـة والعقلانية والفردية التى تعتبر الخصائص المميزة للتنوير والحداثة. ولم تكن تعـارض هذه الأفكار فى ذاتها، ولكن فى حـدود عـدم إدراك أنهـا مُرَكَّبَـاتٌ فكريـة بنيـت مـن خلال الألعاب اللغوية التى تستخدم السلطة والخصـومة والإقصـاء ، ومـن ثـم فقـد تتخذ معان مختلفة. وأما بالنسبة لليبرالية المعاصرة، فقـد أبـدت تعاطفًـا كبـيراً مـع ليبرالية الفيلسوف رورتى القائمة على التقاليد وعلى قاعـدة ’غـير مؤسسـية‘ (مـوف 1993 ب: 15) ولكنها انتقدت مزجه بين الليبرالية السياسـية (الصـالحة) والليبراليـة الاقتصادية (السيئة) (موف 1993 ب: 10).

كـما كانـت تتعـاطف مـع موقـف رولـز، خصوصًـا مـع حجتـه التـى تقـول إن الديموقراطية الحديثة تولى الأولوية لكل ’صحيح‘ على كل ما هـو ’صـالح‘، وبـذلك فهـى تخلو من "أى أثر للصالح العام الفعـلى" (مـوف 1993 ب: 55) ومـع فكرتـه ’التقدميـة‘ "للعدالة باعتبارها إنصافًا"، معارضًا بذلك الليبرالية الجديـدة (مـوف 1993 ب: 52) بيـد أن "يوتوبيـاه الليبراليـة الكاملـة" (مـوف 1993 ب : 51) عجـزت عـن إدراك ’الطـابع

السياسى' بثلاثة معان على الأقل. أما الأول فهو أنه يفترض أن جميع الاختلافات يمكن إحالتها إلى المجال الخاص من خلال إنشاء اتفاق عقلانى فى الآراء ذى قاعدة إجرائية (موف 1993 ب: 49) وبذلك يتجاهل إمكان استعصاء الصراعات حول القيم السياسية على الحل، بل إن الصراع فى المجال العام حول معانى الحرية والمساواة يعتبر السمة المميزة للنظام الديموقراطى الليبرالى، كما إنه لم يترك مساحة الغموض [عدم التحديد] اللازمة لإنجاح العملية الديموقراطية الحديثة. وأما الثانى فهو أن العملية العقلانية المذكورة، أى إحالة الانشقاق إلى المجال الخاص، كانت فى ذاتها، فى الواقع، مناورة سياسية خَفِيَّةً، تقتضى إقامة معارضة بيننا 'نحن' وبينهم أى 'أولئك' الذين 'يوجدون خارج نطاقنا' وليس من بينهم غير الليبراليين (موف 1993 ب: 140-141؛ وانظر موف 2000: 24-30). والثالث أن رولز كان يفترض إمكان وجود اتفاق عام عقلانى فى الرأى وبذلك مزج الفلسفة السياسية بالفلسفة الأخلاقية، وهى التى تركز على الأخلاقيات الفردية. وهكذا عجز عن بناء 'نظرية أخلاق سياسية' قادرة على التعامل مع العواقب الأخلاقية المترتبة على عضوية أية جماعة سياسية، وهو ما يعني أن المبادئ السياسية فى ظل الديموقراطية الليبرالية كانت تتضمن صراعات من المحال تسويتها حول معنى الحرية والمساواة للجميع (موف 1993 ب: 56، 113). وحشدت فى وقت لاحق حُجَجًا مماثلة ضد مُنَظِّرِى الديموقراطية التشاورية المستوحاة من هابرماس، وهم الذين كانوا - فى سعيهم لوضع إجراءات قادرة على تحقيق اتفاق عقلانى فى الرأى - يتجاهلون أن الصراع البشرى مزمن، وأن 'الموضوعية الاجتماعية' والهويات الاجتماعية تنشأ من علاقات السلطة/ الهيمنة، وبذلك يصبح طلب التناغم والشفافية وهمًا من الأوهام (موف 2000: 95-100).

وكانت تتعاطف نقديا مع البحث النقدى الاجتماعى فى موقف رولز الذى كان يقوم أول الأمر على 'الفردية التجريدية' التى يوحى بها تعبير 'الذات غير المجسدة'، ولكنها رفضت التصور 'العتيق' المستمد من أرسطو للصالح العام، والذى يستبعد تعدد وجهات النظر، ويعلن يأسه من الليبرالية، وهو التصور الذى ينسب إلى سانديل وإلى ماكنتاير (موف 1993 ب: 30، 32). ومع ذلك فقد كانت تؤيد الفكرة 'الحديثة' التى أتى بها ڤالتسر عن 'المساواة المُرَكَّبة' إذ لم تكن تقوم على مبادئ عالمية مجردة بل على الثقافة والمؤسسات الليبرالية الديموقراطية فى الغرب، إلى جانب مذهب التواصل الاجتماعى 'الحديث'، المؤيد لليبرالية، الذى وضعه تيلور (موف 1993 ب: 33-36).

ولكنها رحبت أشد الترحيب بتقاليد الحياة المدنية الجمهورية التى قدمها كوينتين سكينر فى تفسير لماكياڤيلى، وهى التى تؤمن بقيمة المشاركة السياسية لجميع المواطنين من أجل حماية حرية الفرد فى سعيه لتحقيق غاياته وكانت من ثم تجمع بين حرية 'القدماء' وحرية 'المحدثين' (موف 1993 ب: 38).

ولم تكن تتعاطف مع 'الشوق العقلانى' عند هابرماس إلى التواصل الحقيقى والوحدة الاجتماعية القائمة على اتفاق عقلانى فى الآراء، إذ اعتبرت أن موقفه 'مضاد للسياسة'، وأنه يتجاهل "المكانة الجوهرية للمشاعر والعواطف فى السياسة" (موف 1993 ب: 115)، فلا يمكن اختزال السياسة فى العقلانية، بل إنها تبين لنا '**حدود** العقلانية' (موف 1993 ب: 115، التأكيد فى الأصل) وانتهت إلى أن دور الفلسفة السياسية لا يتمثل فى اختيار الفكرة الصائبة للعدالة والمساواة والحرية ولكن فى 'اقتراح' تقسيمات مختلفة (موف 1993 ب: 115) وهو ما يصل بنا إلى قضيتها الرئيسية، إذ إنها تقاوم بشدة الإيحاء بأن حجتها العامة تقوم على النسبية أو العدمية، قائلة إن وجوه الاختلاف بين العدل والظلم، وما إلى ذلك بسبيل، يمكن تحديدها فى جميع الأحوال، ولكن استنادًا وحسب إلى المعايير القائمة فى تراث معين، ويعنى ذلك أنه من المستحيل اتخاذ وجهة نظر 'خارجية' عالمية (موف 1993 ب: 15)، وأن الديموقراطية الحديثة ليست مبنية على تصور نسبى للعالم بل على "مجموعة محددة من 'القيم' " (موف 1993 أ : 12) بل إن لنا أن نقبل دفاع ڤتجنشتاين عن المبادئ الديموقراطية الليبرالية باعتبارها عناصر "بناء شكل الحياة التى نحياها" (موف 2000: 66). وهى تتبع فوكوه قائلة: على الرغم من ضرورة إلغاء التمييز والصحة والسلطة (وكذلك المنطق والبلاغة) فلا ينبغى أن نستنبط من هذا الأخذ بالعدمية، لأننا سوف نجد فى أى 'نظام' للحقيقة قواعد لإقامة الحجة، ومن الممكن احترامها، على عكس أولئك الذين يريدون فرض سلطتهم وحسب (موف 1993 ب: 15).

التقييم

سوف يتخذ هذا التقييم شكلين. أماالشكل الأول فهو أننا نبين – فى الملخص الختامى لأفكارهما – إلى أى مدى كان لاكلاو وموف (المخلصان لغاياتهما) يجمعان بين '**ما بعد الماركسية**'، وبين '**الماركسية من بعد** ماركس'، وبعد ذلك سوف ننظر فى شتى نقاط الضعف والقوة فى موقفهما.

أما ’ما بعد الماركسية‘ عندهما فتكشف عن نفسها بعدد من الصور، أهمها أنهما ينبذان ’الطبقة‘ باعتبارها فئة ’تفسيرية‘، فالأيديولوجيا فى نظرهما ’لا تنتمى إلى أية طبقة‘، ولا تنشأ من علاقات الإنتاج ’المادية‘، بل هى بناء يقوم على الهيمنة، ونتيجة للصراع السياسى. ولما كانت الأيديولوجيا الحاكمة فى جوهرها ’غير منتمية‘، وذات طابع ’عارض‘، فإنها تتعرض دائمًا ’للتخريب‘. وهما يريان أيضًا اختفاء الطبقة بالمعنى المعيارى، إذ إن ’منطق التعادل‘ اللازم لإقامة ’النقطة العقدية‘ للديموقراطية الراديكالية والتعددية، يعنى أن حاجات الطبقة العاملة ينبغى ألا تتمتع بالأولوية فوق احتاجات أية جماعة مقهورة أو مُسْتَغَلَّةٍ أخرى. وهما يرفضان الفكرة الماركسية الخاصة بالثورة البروليتارية و’يعقوبيتها الخيالية‘ المفترضة، سواء باعتبارها ممكنة أو مستحبة الحدوث. وأما أفضل الخيارات، على المستويين العملى والمثالى، فهو الإكثار من عدد المساحات السياسية داخل الديموقراطية الليبرالية، كما يرفضان الغائية التاريخية التى تقول بها الماركسية، والتى تربط ما بين الثورة البروليتارية باعتبارها ’حقيقة‘ وبين الشيوعية باعتبارها ’قيمة‘، كما يريان أن التاريخ يمثل، بصفة عامة، كتابًا مفتوحًا حافلًا بالإمكانيات التى لا يمكن التنبؤ بنتائجها، وأما هذا الانفتاح التاريخى فمستمد من وصفهما لتشكيل التاريخ البشرى من وجهة نظر التحليل النفسى ومن وجهة النظر اللغوية أيضًا. فهما يقولان إن تشكيل الهوية يقوم على علاقات معينة، فإذا أضفنا إلى هذا الرغبة ’المستحيلة‘ فى تحقيق ’الاكتمال‘، والتى يحول ’الاخر‘ دون تحقيقها فى أوقات الأزمات ’العضوية‘، وجدنا أن هذين العاملين يؤديان إلى قلقلة الهويات والولاء الأيديولوجى، ويُخضع هذه وتلك لإعادة البناء على أساس الهيمنة. وأخيرًا، فوفقًا لارتباطهما السابق بموقف ألتوسير ’المضاد للمذهب الإنسانى‘، نجدهما يتخليان عن النظرية الجوهرية للطبيعة البشرية التى كان ماركس يقول بها فى شبابه، ومفادها أن البشر يغتربون فى ظل الرأسمالية عن طبيعتهم الحقة.

فأما الأدلة على ماركسيتهما من بعد ماركس فنجدها أولًا فى نظرية الهيمنة عندهما، وهى التى أخذاها من جرامشى، بعد أن خلصاها من ظلال المعانى ’الطبقية‘ حتى تناسبهما. وهما يقبلان موقف جرامشى المضاد للنزعة الاقتصادية، ويسمحان للأيديولوجيا والسياسة لا لتأثير القاعدة الاقتصادية، بالنهوض بدور العامل الفعال فى تشكيل العلاقات الاقتصادية. وهما يقبلان أيضًا فكرة جرامشى التى

تقول بأن الهويات تخضع للتغيير من خلال عملية الهيمنة نفسها فى خلق 'إرادة جماعية'. يضاف إلى ذلك أن نظريتها المضادة 'للجوهرية' فيما يتعلق بالطبيعة البشرية، باعتبارها بناءً أيديولوجيا واجتماعيا، كانت تشترك مع الكثير من آراء ماركس فى مرحلة الأخيرة. وكانا يشاركان فى نمط معين من الماركسية - وهو أمر يرتبط بما قلناه على الرغم من جهود موف لإنكار ذلك، كما سوف نرى - ألا وهو الموقف النسبى الناشىء من فكرتهما عن 'الطابع السياسى'.

فإذا انتقلنا إلى نقاط القوة فى حجتهما وجدنا أن انتقادهما **لنوع معين** من الماركسية (الستالينية) وبعض عناصر فكر ماركس التى تسهم فى هذا 'النوع المعين'، انتقاد له صلابته. فالماركسية الساذجة 'العلمية' التى تقول بالحتم التكنولوجى وتفصل بين القاعدة والبنية الفوقية، والتى نجدها فى **تصدير** ماركس **للمساهمة فى الاقتصاد السياسى**، والتى تُثَبِّتُ 'مواقع الذوات' بأسلوب محدد سلفًا وتولى الأولوية للذين يتمتعون بفهم 'علمى' للتاريخ، يمكن قطعًا بناؤها إذا نظرنا إليها نظرة تفصل بينها وبين الكثير من مقولات ماركس الأخرى، باعتبارها تبذر بذور ماركسية قمعية تولى الأولوية 'للحزب' فى إرشاد البروليتاريا وتمثيلها، فى 'مهمتها التاريخية' 'الحقيقية'. وهما يثبتان إثباتًا مقنعًا كيف يمكن للمذهب 'الجوهرى' وما يقترن به من مذاهب تشبهه، أن يصبح المنحدر الزلق الذى يهوى بنا إلى أكثر مذهب نبغضه وهو الشمولية. ويضاف إلى هذا أن مقولتهما عن تشكيل الهوية باعتبارها عملية مركبة، وعن طبيعة التشتت الاجتماعى التى تتسم بها الرأسمالية الحديثة، تؤكد لنا عمق الإشكالية التى تنجم عن اندلاع ثورة بأسلوب أكتوبر 1917 فى القرن الحادى والعشرين.

والواقع أن تركيزهما على الوعى الإنسانى، وتعدد وغموض المعانى المرتبطة بالاتصال بين البشر، وآثار ذلك المركبة فى السلوك والدوافع البشرية التى تحتاج إلى أشكال تفسير تقوم على اللغة وعلى التحليل النفسى، يبين لنا أن التحليل الماركسى للأيديولوجيا باعتباره 'وعيًا زائفًا' تحليل قاصر. وبعبارة أخرى نقول إنهما يؤكدان ما أدركه الكثير من الماركسيين، أى إن الماركسية ليست مذهبًا كاملًا فى ذاته ولا يحتاج إلى تجاوز 'الخلطة' الفريدة التى أعدها ماركس من الفلسفة الألمانية، والاشتراكية الفرنسية، والاقتصاد السياسى 'الإنجليزى'. وكثيرًا ما كان الماركسيون يحاولون لأسباب شتى إدراج معارف أخرى فيها، سواء كانت مستقاة من داروين (كوتسكى) أو كانط (الماركسيون النمساويون وهابرماس) أو هوبسون (لينين) أو فرويد (فروم

وماركوزى) أو كروتشه (جرامشى) أو 'لاكان' (ألتوسير). وأما ما كان لاكلاو وموف يسعيان إلى إيضاحه فهو سبب عدم تحقيق الطموح الماركسى إلى وجود بروليتاريا موحدة وثورية ولديها وعى طبقى، فى ظل الرأسمالية الديموقراطية الليبرالية المتقدمة، والسبب الذى حدا بالحركات الاجتماعية الجديدة إلى تركيز مشاعرها الراديكالية فى مسائل الهوية، لا الطبقة. كان هذا البحث عن تفسير مقنع يتطلب استعمال نماذج لغوية ونماذج من التحليل النفسى، وقد استخدما هذه النماذج بأسلوب يتسم بالأصالة، وعلى الرغم من أنهما 'أغضبا' الماركسيين الكلاسيكيين فقد كانا يحاولان التصدى لمشكلات لم تقدم الماركسية الكلاسيكية لها إجابات مقنعة، خصوصًا فيما يتعلق بمسائل القومية والمذهب الإصلاحى، والهويات الفردية والجماعية المتعددة التى كانت تمثل عقبات كأداء فى وجه تضامن الطبقة العاملة.

ولديهما صفة إيجابية ثانية هى الحجة التى يسوقانها على ضرورة التسامح والديموقراطية من أجل تجنب إقامة نظام حكم ينزع بصورة ما إلى السلطوية، وهما يعربان عن إجلالهما للخبرة البشرية بالامتناع عن تقسيمها، بصورة أولية، إما إلى ثورية 'حقيقية' وإما إلى وعى 'زائف'، كما إن تأكيدهما لطابع 'العرضية'، وتعدد المعانى والهويات، والطبيعة المركبة للرغبة البشرية، وعمق الخصومة البشرية، يدعم فكرتهما المستمدة من الخبرة عن التحرر الإنسانى الذى يتطلب إطارًا ديموقراطيا. وهذا المنظور لا يقتصر على إعلائه، دون لبس أو غموض، قيمة نضال غير البروليتاريا ضد القمع، بل يكفل أيضًا إمكان مواصلة الانفتاح على أشكال جديدة من النضال، ويتيح للصراع البشرى أن يكتسب شكلا أقل عدوانًا وأكثر 'كفاحًا'. وما يقولانه مفيد فى أنه يذكرنا أن 'السياسة' ليس من المحتمل أن 'تنتهى' حتى فى أشد المجتمعات التزامًا بالمساواة والتعاون، وهو ما لا يفصح الماركسيون التقليديون بوضوح عنه. ويظهر إجلال الخبرة البشرية أيضًا فى ما كتبته موف بعد **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية** حيث تحاول أن تجند بأسلوب نقدى بعض المفكرين الاجتماعيين والمحافظين لنصرة قضيتها، من أجل تصحيح فهم العقلانيين للسياسة وعجزهم عن مواجهة 'الطابع السياسى'. ونجد هنا من جديد درسًا مهما لمن يتمتعون بنازع المساواة ويأملون فى تحاشى الوقوع فى الفخ الشمولى، ألا وهو الرغبة فى السيطرة على أسس المجتمع التى تبدو لهم شفافة.

وأما نقاط الضعف فى حجتهما، فيمكننا من دون تكرار الانتقادات الواردة فى

غير هذا المكان (مثلًا: وود 1986، موزيليس 1988؛ جيراس 1990) أن نشير إليها بطرح عدد من الأسئلة. سبق لنا أولًا أن أشرنا إلى أنهما ينتقدان **نوعًا** معينًا من الماركسية، ولكن لنا أن نسأل رغم ذلك إن كانت انتقادهما للماركسية نفاذًا بالصورة التى كانا يرجوانها. ولدينا سؤال عام يقول: تُراهما أخذا فى اعتبارهما إلى الحد الكافى أن شتى الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية لها أهميتها فى خلق ذلك النوع المعين من الماركسية الذى يريدان انتقاده؟ وهكذا فإن الماركسية السوڤييتية الشمولية كانت تختلف عن الماركسية الديموقراطية فى الغرب، وهى التى دأبت من ماركس وإنجلز إلى كوتسكى والشيوعيين الأوروبيين على اعتبار البرلمان ذا دور محورى للانتقال إلى الاشتراكية، ولم تكن لها علاقة تذكر 'باليعقوبية الخيالية' المؤسسية للثورة الروسية. ولا ينبغى لنا أيضًا أن نتجاهل تقاليد شيوعية المجالس عند جرامشى، وبورديجا، وپانيكوك، وجورتر، الذين اعتنقوا جادين موقف لينين ذى الشحنة الديموقراطية والمعادى للبرلمان، على نحو ما هو مبين فى كتاب **الدولة والثورة**، والذى يمكن 'إيضاحه' فى الحقوق الليبرالية الفردية التى لا تسمح بالمِلْكية. وهكذا فإننا نحتاج إلى المزيد من البراهين لإثبات أن القول بوجود ماركسية ديموقراطية فى التاريخ قول يتضمن تناقضًا ظاهريًا. ولا يعنى هذا بطبيعة الحال تجاهل أن ماركس والماركسيين الأوروبيين بنوا استراتيجيتهم على افتراض وجود أغلبية بروليتارية فى المجتمع، ولكن الاستراتيجية الماركسية الروسية كانت تعتمد على الحدس إلى حد أبعد كثيرًا، وكانت فكرة الهيمنة فى هذه الظروف تكتنفها بوضوح أخطار السلطوية، خصوصًا إذا انفصلت عن الممارسة السياسية الديموقراطية. ويضاف إلى ذلك أنهما يتجاهلان ضروب التوتر الكثيرة فى كتابات ماركس، خصوصًا بين موقفه الحتمى/الغائى من ناحية، والتزامه بالبحث التجريبى الصادق وغير المغرض من ناحية أخرى. ومهما يكن من إعلاء شأن النخبة الذى يوحى به حديثه عن 'العلم'، والغائية التاريخية، ومواقع الذوات الثابتة، فلا نستطيع تجاهل التزامه بفكرة التحرير الذاتى للبروليتاريا، و"الفوز فى معركة الديموقراطية" وما تصرح به من معاداة للنخبة ولليعقوبية (أو البلانكية) [أى استيلاء العمال على السلطة مباشرة]. كما لا نستطيع تجاهل النظرية 'الجوهرية' للطبيعة البشرية، وهى المصرح بها فى أعماله الأولى والمضمرة فى أعماله الأخيرة، والتى تقترح تحقيق الإمكانيات البشرية فى ظل الحرية التعاونية المتبادلة، إذ أنها تتضمن منطقًا ديموقراطيًا، وربما كان ارتباطهما بفكرته عن الحرية يوحى بذلك (لاكلاو وموف 1985: 183).

ويقول السؤال الثانى: هل نجحت فعلًا نظريتهما الخاصة بالخطاب؟ وتحاول هذه النظرية (على عكس نظرية الظاهراتية الثانوية القائمة على الفصل بين القاعدة والبنية الفوقية عند ماركس) أن تتجاوز الفوارق اللغوية وغير اللغوية من أجل تحاشى الاتهام بالمثالية. فإذا كان المثال الذى يضربانه الخاص ببناء المنزل، والذى أخذاه من ڤتجنشتاين، يتضمن عناصر مادية (أى غير لغوية) تتبدى فى التعاون المادى، فإن ذلك لا يستبعد أن يتضمن شرح النشاط العام لبناء المنزل فئات مادية بل وبيولوجية جوهرية ترتبط بالحاجات الإنسانية العالمية. وقد تتعدد المعانى المرتبطة بأنشطة بناء المنازل خصوصًا، بطبيعة الحال، ولكن الإجابة على السؤال الرئيسى وهو لماذا يبنى الناس منازل **بصفة عامة** لابد أن تتضمن حقيقة أن جسم الإنسان ليس بالفطرة قادرًا على 'مقاومة' جميع الأحوال المناخية فى كل مكان وفى جميع أوقات اليوم. وهذا يثير التساؤل عما إذا كانت **جميع** أشكال الدلالة تقوم على العلاقة، وإذا كانت جميع أشكال المجتمع البشرى لديها كلمات **للإشارة إلى** الأشياء المادية والأنشطة البشرية المشتركة، مهما تكن المعانى الإضافية التى يمكن منحها لها. وإذا كانت معظم أنواع الأنشطة والدوال الإنسانية مرتبطة بمعان متعددة، فهل ينفى ذلك احتمال كون بعض **الشروح** أصدق من غيرها، ما دامت تعتمد صحتها على الأفكار الشائعة عن المنطق والاستدلال؟ وإذا كان الشرح القائم على نموذج الباحث 'ڤون'، الذى يقبلانه، يتضمن نظرة ثاقبة مهمة فى **عملية** التقدم العلمى، فإن هذه العملية تتضمن أيضًا تقييم قوة فرضية معينة طبقًا لأشكال المنطق والتحقق التجريبى من صحة أى شىء، وهو ما يمكن أن يتعرف عليه البشر جميعًا، وما يقيمان على أساسه حججهما الخاصة بالطابع التاريخى والاحتمال. ويكمن خلف هذه القضية أيضًا التساؤل عما إذا كان الوصف بالعالمية لا يقتصر على كونه 'مكانًا خاليًا' فى الخطاب [أى فجوة فى البناء الفكرى] بل يمكن أن يدل على شىء حقيقى يتصل بالخصائص الموضوعية التى يتسم بها البشر جميعًا. فإن القول بوجود 'مكان خال' فى الخطاب قول تقتصر دلالته على محاولة فهم 'الطابع السياسى' لا العالم الطبيعى 'الموضوعى' الذى يتضمن 'الطبيعة البشرية'.

فإذا انتقلنا إلى إطارهما المعيارى الخاص وجدنا السؤال الثالث الذى يقول: هل ذكرا ما يكفى، وفقًا لمذهبهما المعادى للتأسيسية (ضد المذهب الإنسانى، وضد العالمية الموضوعية) بحيث يتمكنان من ترسيخ قيمهما 'التقدمية' الخاصة

'بالديموقراطية الراديكالية التعددية'، بمعنى أن يستطيعا إقناع كل من لم يكن يشاركهما قيمهما؟ صحيح أنهما أنكرا تهمة النسبية، وهو ما يجعل الإقناع عسيرًا، إلا باعتباره التماسًا للتسامح، استنادًا إلى أن الاعتماد على العدالة والمشروعية لا يمكن التوسل به إلا من "داخل تراث معين، وبمعونة المعايير التى يوفرها هذا التراث" (موف 1993 ب: 15). ولكن هذا لا ينجح فى تجنب المشكلة 'المحرجة'، ألا وهى أن التقاليد التراثية تتسم بالنسبية لبعضها البعض، وأن 'الديموقراطية الراديكالية التعددية' يمكن بالحق أن تعتبر غير مشروعة داخل إطار التقاليد الشمولية ("ليس هذا أسلوبنا فى العمل هنا")، مثلما يمكن أن توجد الشمولية من داخل 'تقاليد تراث راديكالى تعددى'.

وتطرح أسئلة أخرى عن نجاحهما فى تقديم حجج مقنعة تؤازر 'الديموقراطية الراديكالية التعددية'. هل يمكن اشتقاق مذهب سياسى 'تقدمى' من مفهومهما 'للطابع السياسى'، إذا كانت جميع القيم وضروب الخطاب 'تستعصى على الحسم'؟ لهما أن يستعينا 'بمنطق التعادل'، ولكنهما يستعينان أيضًا 'بمنطق الاختلاف'. ولهما أيضًا أن يستلهما المبادئ الناشئة 'للثورة الديموقراطية' التى بدأت فى فرنسا عام 1789. ولكن ذلك لن يرضى أنواعًا معينة من المحافظين من أتباع بيرك أو الأفلاطونيين الجدد. ويبدو لنا وجود ثغرة بين وصفهم وشرحهم 'للطابع السياسى' وبين الخيارات السياسية الأخلاقية التى يفضلونها بمعنى أن الأول لا يمثل هاديًا موثوقًا به للأخير. فهما يريان أن 'الطابع الأخلاقى' لا يزيد فى أفضل حالاته عن كونه منتجًا ثانويًا 'للطابع السياسى' وأن العلاقات البشرية تقوم فى جوهرها على الصراع (موف 1993 ب: 112).وربما لم ندهش كثيرًا لاعتراف لاكلاو بأن الجانب الأخلاقى لم ينل حقه من الدرس فى نظرياتهما (بطلر وآخرون 2000: 295). والواقع أنه نظرًا لإنكارهما الحجج التأسيسية التى تستند إلى الجوهر الإنسانى المشترك (وإن كانت تخضع للاختلاف مثل أوراق الشجر) أو المبادئ الأخلاقية العالمية، يصبح من العسير علينا أن نرى ما إذا كانا يقدمان الموارد الفكرية اللازمة لتمكين 'الطابع السياسى' من التدجين والألفة باعتباره مذهب كفاح 'سياسى'. ومن مصادر 'التوتر' الأخرى فى إطار قيمهما أنهما لا يريدان مجتمعًا بديلًا (موف 1993 أ : 2) بل يسعيان إلى وضع حد لجميع أشكال التبعية الاجتماعية، وهو ما يقتضى إضفاء الديموقراطية على الاقتصاد. وكان ذلك يقتضى فصل التحرر السياسى عن التحرر الاقتصادى (موف 1993 أ: 2).

ولكن منطق المساواة المذكور يمكن بسهولة أن يؤدى إلى مجتمع بديل، بشرط تغيير شكل علاقات المِلْكِيَّة تغييرًا كبيرًا.

والسؤال الرابع الذى يمكن طرحه هو إن كان.من الممكن أن تثبت عليهم التُّهَمُ التى يوجهانها للماركسية، مما يجعلهما يقعان فى تناقض أدائى من لون ما. فعلى سبيل المثال، نجد أن تصورهما لقيم 'الثورة الديموقراطية' وفق مفهوم توكفيل، وهو الذى تتسم به المجتمعات الديموقراطية الليبرالية، له فيما يبدو ظلال معان غائية. كما إنهما يهاجمان فكرة 'الوعى الزائف' عند الماركسية، ومع ذلك، فإن مرمى موقفهما ينحصر فى الكشف عن الجوانب التى تثبت أن 'الطابع الاجتماعى' 'المترسب' خطاب بنته السياسة ويقوم على العرضية. وأما نظريتهما الخاصة عن الأيديولوجيا التى يقيمانها على أساس فكرة لاكان عن 'سوء الإدراك' (سميث 1998: 77) فتسعى للكشف عن 'الوعى الزائف' النابع من مذهب 'كاذب' للجوهرية يقول بالترابط والشفافية وغير تلك المذاهب الانغلاقية. بل إننا فيما يبدو نواجه صورة من صور 'الخطاب الشمولى'. أضف إلى ذلك أن اعتمادهما على نموذج التحليل النفسى عند لاكان يعود بهما، فيما يبدو، إلى شكل مخفف - وإن كان يؤسف له - من مذهب الإنسانية الجوهرية. وعلى الرغم من أنهما يريدان تبيان كيف يثبت معنى 'الدوال العائمة' بفضل الهيمنة، فإنهما يريدان أيضًا تثبيت المعانى، مثل معنى 'العالمية' و'الديموقراطية' باعتبارهما 'أماكن خالية'، ومعنى "الفكرة الكلاسيكية عن التحرر" (أى الماركسية) باعتبارها فكرة تتعلق "بأمل الخلاص فى الآخرة" (لاكلاو 1990: 75). وقد تكون لهذا 'التثبيت' أفضل الدوافع، ولكن تراهما لم يستخدما حججًا تقوم على ما يأملان أن يكون أفكارًا مقنعة عن الموضوعية والعقلانية؟ ونقول بإيجاز ألا تعتمد مناهضتهما للمذهب التأسيسى على **نوع ما** من هذا المذهب نفسه أى على بعض الأفكار المشتركة عن الطبيعة الأساسية للعالم، ووجود معان ثابتة لبعض الألفاظ والمفاهيم، حتى يفهمها الناس، ووجود شكل من الاستدلال المنطقى الذى يستطيعه جميع أبناء البشر؟

ليس المقصود بهذه التعليقات تقويض جهود لاكلاو وموف، بل التأكيد وحسب لنطاق القضايا المعلقة، والتى قد يؤدى حلها إلى دخولهما أرضًا لا ترحب بهما. ومهما تكن صعوبات موقفهما، فإن فيه الكثير مما يعتبر ذا قيمة، ولا يقتصر ذلك على دعوتهما للتسامح ونبذ الجمود المذهبى، وهو ما يرقى به إلى مستوى چون

ستيوارت•مل، بل يتضمن انتقادهما للماركسيين (وخصوصًا المؤمنين 'بالآلية' منهم) الذين يزعمون أنهم يعرفون 'الحقيقة'. كما إن إطارهما الفكرى، الذى ينتفع بالنظرات الثاقبة التى جاءت بها ما بعد البنيوية، يساعد على إزالة الحدود السخيفة داخل العمل الأكاديمى، ويذكرنا لا بأهمية دور الأيديولوجيا فى السياسة فحسب، بل أيضًا بمدى تعقيد عملية فهم 'الطابع السياسى'، ومع ذلك، وعلى الرغم من أن موقفها يمثل نقطة تضاد مهمة لصور فهم 'الطابع السياسى' الأقرب إلى البنيوية و'الموضوعية' فليس من الواضح قطعًا إن كانت رؤيتهما يمكن أن تحل فعلًا محل تلك الأطر، وربما كان ذلك ما يأمل فيه لاكلاو وموف وأتباعهما.

ملخص

- **هدفهما:** ضمان عدم تحوُّل نظامهما الراديكالى المتخيل القائم على المساواة إلى نظام شمولى، وضرورة محاربة مذهب الجوهرية الماركسى•ووضع نظرية سياسية ديموقراطية مناهضة للجوهرية.
- **الخلفية:** الأزمة الناشئة فى السبعينيات داخل النظرية الشيوعية الرسمية، بسبب النموذج الشمولى للشيوعية وصعود نجم الحركات الاجتماعية الجديدة. مشكلة نظرية الأيديولوجيا الماركسية الطبقية فى تفسير قوة الفاشية والاتجاه الشعبى. مشكلة العلاقة بين الأيديولوجيا والبورجوازية الصغيرة. عدم 'انتماء' الأيديولوجيا إلى أية طبقة. استقلال الأيديولوجيا فى علاقتها 'بالقاعدة' الاقتصادية ودورها فى صوغ هويات سياسية. ألتوسير ووضع نظرية أيديولوجية غير طبقية. جرامشى وإمكان الاستقلال. 'ربط' الطبقة بالأيديولوجيا والتحليل النفسى. تجنب الثنائية من خلال المدخل اللغوى ومدخل التحليل النفسى. عدم ثبات الهويات وحاجتها للبناء على أسس السياسة والهيمنة من خلال الهيمنة الديموقراطية.
- البحث النقدى فى الفكرة الماركسية 'للطابع السياسى'. ظهور مفهوم الهيمنة للتعامل مع الاحتمالات التاريخية، خصوصًا دور البروليتاريا فى خلق ثورة بورجوازية فى روسيا قبل عام 1917.
- نظرية الهيمنة عند لاكلاو وموف. قلقلة الهويات فى 'المجتمعات الصناعية المتقدمة' وانتشار الخصومات والمعانى. مشكلة عدم ثبات الهويات لأسباب

لغوية ('رمزية') وسيكلوجية ('النقص').

- استراتيجية الهيمنة عند اليسار. ربط الحرية بالديموقراطية على عكس من يفصلون بينهما، مفضلين الحرية والمراتبية. الحاجة إلى تكاثر المساحات الديموقراطية للحركات الاجتماعية الجديدة، وضرورة تحويل 'التبعية' إلى خطاب 'قهر'. استيعاب 'خطاب المساواة' وتعالى 'الفردية المالكة' فى إطار 'الثورة الديموقراطية' المستمرة.
- بعد كتاب **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية**. تقسيم العمل بين لاكلاو وموف.
- **لاكلاو**: تدعيم النظرية، والهدف تجنب منطق خصوصية الهويات الذى يقوض العمومية أو العالمية، ومشكلة تمثيل العام أو العالمى.
- **موف**: مداخلة فى الفلسفة السياسية، مفهوم الطابع السياسى ('نحن'/ 'هم') فى البحث النقدى عند شميت. 'تعددية الكفاح'. الفلسفة السياسية المعاصرة ليست سياسية بما يكفى بسبب عدم إقرارها بالأهمية المركزية 'للعواطف' والصراع البشرى، والطابع العَرَضى تاريخيًا للقيم.

التقييم

- **نقاط القوة**: انتقاد الماركسية التقليدية (الحتمية الاقتصادية، القاعدة/ البنية الفوقية، الأيديولوجيا). تحديد بعض الشروط المسبقة للديموقراطية: أهمية 'الخبرة'، الطابع التركيبى للهويات والمعانى، ومواصلة 'الطابع السياسى' فى مجتمع بلا طبقات.
- **نقاط الضعف**: البحث النقدى فى نوع معين من الماركسية غير الديموقراطية، مع توافر مساحة رغم ذلك للتفسيرات 'الموضوعية' والمادية. مشكلة النسبية، والعلاقة بين 'الطابع السياسى' والآراء الأخلاقية السياسية التى يفضلانها. الصعوبات التى تعوق خلق 'سياسة كفاحية'. طموحاتهما الراديكالية محدودة. تناقضات أدائهما [مقولاتهما]: نسبة الغائية إلى 'الثورة الديموقراطية' واعتبار مناهضة التأسيسية مذهبًا تأسيسيًا.

الفصل الخامس

المذهب النسوى بعد الماركسية: داخل الماركسية وضدها

[هدفى] أن أبنى أسطورة سياسية ساخرة، مخلصة للمذهب النسوى والاشتراكية، والمادية. (دونا هاراواى 1985)

إن هذه القضايا، التى سوف أدرج المذهب النسوى فيها وبثبات أشد داخل تقاليد المذهب الإنسانى الليبرالى، تجعل التحالف مع الماركسية بمفهومها التقليدى إشكالية كبرى.

(ميشيل باريت 1988)

كانت 'الموجة الثانية' للحركة النسوية فى أوروبا وأمريكا الشمالية أول 'حركة اجتماعية جديدة' مهمة بعد الستينيات تطعن فى فهم الماركسية التقليدى لذاتها، وهو الفهم الذى يقول إنها نظرية التحرر الإنسانى عينها. والواقع أن هذه الحركة وضعت نظرية ربما كانت تعتبر أطرف وأعمق نظرية اجتماعية راديكالية فى الجزء الأخير من القرن العشرين، إذ أثارت قضايا تسببت فى قلق عميق للنظرية والممارسة الماركسية. وكان الماركسيون قبل تلك الحركة لا يواجهون مشكلات تذكر فى شرح وإدانة الحركات والأيديولوجيات الأخرى التى تقسم الطبقة العاملة سياسيًّا وفكريًّا،

سواء كانت القومية أو المذهب الإصلاحى، باعتبارها أشكالًا من 'الوعى الزائف' الذى ولدته 'البورجوازية'. وعلى الرغم من أن بعض الماركسيين كانوا يقولون إن المذهب النسوى كان ظاهرة من ظواهر الطبقة الوسطى، وإن 'مسألة المرأة' سوف تحسم **بعد** الثورة الشيوعية (التى تشارك المرأة فى اندلاعها، إذ كان هؤلاء يتنبؤون بانضمام النساء إلى قوة العمل بأعداد متزايدة) وبعد إلغاء الملكية الخاصة والطبقات، فسرعان ما اتضح أن ثورة اجتماعية من نوع ما قد انطلقت، من دون كسر للنظام الرأسمالى، وأن 'جبهة' نسوية جديدة تتشكل، حتى فى داخل الطبقة العاملة. ويضاف إلى ذلك أن الكثير من النساء فى المنظمات الماركسية التى يسيطر عليها الرجال لم يَكُنَّ على استعداد لتجاهل هذه القضية (روبوثام وآخرون 1979). وقد دفع هذا الماركسيات، مثل چوليت ميتشيل، إلى أن يقلن: "ينبغى لنا أن نطرح الأسئلة النسوية؛ ولكن علينا أن نحاول العثور على إجابات ماركسية" (ميتشيل 1971: 99)، وكانت محاولة وضع إجابات ماركسية هى التى نقلت المفكرات النسويات المتأثرات بالماركسية، بسرعة، إلى أرض ما بعد الماركسية. وسوف يبدأ هذا الفصل بوضع الخطوط العريضة للخلفية قبل تحديد وتقييم هذا التطور السياسى والفكرى.

لن نستطيع أن نفهم الملامح الجغرافية لهذه الأرض الجديدة إلا بالإشارة إلى مفارقة مهمة، فعلى الرغم من عدم استعداد الغالبية العظمى من المفكرات النسويات الأنجلو أمريكيات لإطلاق صفة 'ما بعد الماركسية' عليهن، فإن مقدارًا كبيرًا من الكتابات النسوية فى فترة ما بعد الستينيات يمكن وصفها بهذا الوصف. وكان عدد كبير من أهم المفكرات النسويات قد بدءن حياتهن الفكرية/ السياسية بالالتزام بصورة ما من صور الماركسية، ولكنهن تحولن إلى 'ما بعد الماركسية' لشتى الأسباب السياسية والفكرية و'المهنية'. وعلى الرغم من أن بعض المفكرات النسويات كن يناهضن الماركسية بعد أن دلتهن حساسيتهن النسوية الراديكالية والقائمة على ما بعد البنيوية على أن الماركسية كانت بسبب 'نموذجها الإنتاجى'، فى جوهرها ترتكز على الذكر، فإن الكثير من المنظرات اعتنقن (عن وعى أو من دون وعى) ما يمكن وصفه بالموقف 'بعد الماركسى' 'القوى' أو 'الضعيف'. فأما موقف ما بعد الماركسية 'القوى' (أو 'الاشتراكية'، انظر مثلًا ويدون 1987: 26؛ تونج 1998: 105) فيمكن تعريفه بأنه الالتزام بالمذهب النسوى مع **الحفاظ** على الماركسية **وتجاوزها** نقديا. ولكن مثل هذا الموقف لم يكن يقصد به الإيحاء بأن أمثال هذه الفئات يمكن

أن تتكامل تكاملًا محكمًا في كيان 'مطلق' من اللون الذى وضعه هيجيل. وقد عبرت هايدى هارتمان عن هذا الموقف 'بعد الماركسى' تعبيرًا بالغ الوضوح فى قضيتها الشهيرة باسم 'النظام المزدوج'، وهى التى تقول إن كلا من الرأسمالية والنظرية الأبوية مسؤولان عن قهر المرأة إذ إنهما يسمحان بشكل من أشكال الاستقلال 'الثقافى' الأبوى عن 'القاعدة' الاقتصادية (هارتمان 1981). وكانت بذلك تضيف إلى الماركسية ولا ترفضها. ومن الممكن أن تتكون هذه الإضافة بطبيعة الحال من أشكال منهجية وصور أنطولوجية (مثل المذهب الأبوى). وعلى العكس من ذلك، كان الموقف بعد الماركسى 'الضعيف' عند باريت وهاراواى يقوم على نظرة أشد غموضًا، إذ كانتا تتأرجحان بين نبذ الماركسية (فى المقابلة التى أجرتها باريت فيما بعد بين الماركسية والمذهب النسوى) وخصوصًا طابعها المادى 'القوى'، واستخدام التفسير البنيوى ونظرية المعرفة 'الواقعية' من ناحية، وبين احتضانها، من ناحية أخرى، للحساسيات التاريخية الماركسية بإقامة مذهبهما النسوى على 'الأزمنة الجديدة'، وعدم سعيهما لنبذ التفسيرات المادية نبذًا تامًّا، أو الأفكار الموضوعية عن الحقيقة. فإذا شئنا صياغة أبسط قلنا إنه إذا كانت صاحبات الموقف بعد الماركسى 'القوى' يجنحن فى اتجاه **ماركسية** ما بعد ماركس، فإن صاحبات الموقف بعد الماركسى 'الضعيف' يجنحن فى اتجاه طابع **ما بعد ماركسى** أكبر. ولكن على المرء أن يضيف بسرعة – أثناء تصنيف أسماء هذه الاتجاهات – استدراكًا يقول إن 'الاتجاه اللغوى' داخل المذهب النسوى يحيل وضع هذه الأسماء إلى إشكالية عميقة. فكما تقول هاراواى "أصبح من العسير تسمية المذهب النسوى لأى شخص بصفة مفردة، أو الإصرار فى كل ظرف من الظروف على ذلك الاسم نفسه. فلقد أصبح وعينا حادًّا بالإقصاء الناجم عن إطلاق أسماء معينة" (هاراواى 1991: 155).

الخلفية

اتجه بعض الماركسيين، فى البداية، استجابةً لارتفاع مد المذهب النسوى فى الستينيات (وفى محاولة لإظهار أهمية الماركسية فى الموقف الراهن) فنظروا فى علاقة المرأة بالعمل المأجور (خصوصًا باعتبار النساء 'جيشًا احتياطيا') وبالأسرة وبالدولة. ولكن أهم 'إجابتين' ماركسيتين لقضية قهر المرأة كانتا تكمنان، أولًا، فى مجال الأيديولوجيا، خصوصًا الأيديولوجيا الأسرية باعتبارها ذات دور فعال فى تكاثر الرأسمالية (باريت

1988) وثانيا فى المجال المادى – المتصل بالأول – والمتعلق بالعمل المنزلى، وهو الذى ينطوى على تقسيم العمل بين الجنسين، إذ يتكون من الرجل 'الذى يكسب الرزق' والمرأة التى تتولى 'تدبير المنزل'. وكان هذا التحليل الذى تعرض لعدد من التحويرات فى السبعينيات يقول إن المرأة تتعرض للاستغلال، فعملها المنزلى من دون أجر ينهض بدور رئيسى فى التكاثر الرأسمالى. ومهما تكن نقاط القوة فى هذا القول، بغض النظر عن قيام المرأة بأعمال مأجورة أيضًا، فإنه لا يقدم إجابة شافية على التساؤل عن سبب قيام المرأة بمعظم الأعمال المنزلية. ومما له مغزاه أيضًا، أنه لم يستطع تفسير إمكانية حصول رجال الطبقة العاملة على فوائد دون مقابل من عمل المرأة فى المنزل. أضف إلى ذلك أن هذا النموذج الإنتاجى كان يخفض من قيمة الأنشطة المبذولة فى عملية التكاثر البشرى أو لم يكن يفهمها (بنهابيب وكورنيل 1997: 2). أضف إلى ذلك وجود أشكال كثيرة أخرى لممارسة الذكور للقهر من دون أن ترجع جذورها، كما هو واضح، للرأسمالية، مثل الاغتصاب، والتحرش الجنسى، والتمييز المعيارى بين الجنسين، وسيطرة الثقافة الذكورية فى اللغة والمعارف، وسيطرة الذكور فى مكان العمل وفى السياسة. وكان ذلك كله فيما يبدو يمثل دعمًا للحجة النسوية الراديكالية التى تقول إن المشكلة الحقيقية فى نظر المرأة هى الرجل، لا الرأسمالية. وبعبارة أخرى، فإن أشد القراءات تعاطفًا مع الماركسية لن تستطيع تفسير الصورة الكلية 'لخبرة' المرأة بالقهر، وأما القراءة غير المتعاطفة فتقول إن الماركسية فى جوهرها تعادى المذهب النسوى، لأنها ترى 'الخبرة' فى ذاتها مظهرًا من مظاهر 'الوعى الزائف' (انظر مثلا كامپيونى وجروس 1991: 386). وكما تقول ميشيل باريت "لقد اكتسب الصوت الشخصى للخبرة أخيرًا سلطة جديدة" (باريت 1991: 17).

ولم يقتصر الأمر على أن الماركسية التى لنا أن نصفها 'بالبساطة' قد تعرضت لمشكلات نظرية بحلول أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات بل إن المدارس الفكرية الليبرالية والراديكالية للمذهب النسوى صادفت بعض المتاعب أيضًا. وعلى الرغم من أن دعاة المذهب النسوى الليبرالي لم يستطعن النجاح فى نقض التهمة النسوية الراديكالية التى تقول إن المطالبة بالمساواة مع الرجال كانت تعنى قبول القيم الأبوية، فإن النسوية الراديكالية نفسها أصبحت عرضة للهجوم عليها نظريًّا وسياسيًّا، إذ إنها قالت بوجود اختلافات جوهرية بين الرجل والمرأة، وبذلك حجبت الاختلافات **فيما بين** النساء أنفسهن، بين ذوات البشرة الملونة والبشرة البيضاء، وبين ذوات الميول الجنسية 'العادية' وذوات الميول 'المثلية'، وكان ذلك كله يعنى أنه من

المحال على أى أحد أن يزعم أنه يتكلم باسم **جميع** النساء. وازدادت هذه الصعوبة بسبب التوجه اللغوى المستوحى من مذهب ما بعد البنيوية، وهو الذى كان يوحى بأن مصطلح 'المرأة' نفسه يتضمن معنى 'فائضًا' غير ثابت.

وفى الثمانينيات انخفض تأثير الماركسية فى الفكر النسوى لسبب آخر، إذ إن الماركسية نفسها كانت تمر بأزمة نظرية وسياسية عميقة، وكان ذلك، إلى حد ما، نتيجة أوجه قصورها فى فهم القهر الذى تتعرض له المرأة (أرونسون 1995: 133-136). كان اليسار، بجناحيه الماركسى والديموقراطى الاشتراكى، يدافع عن نفسه **سياسيا** فى تلك الفترة فى الولايات المتحدة وبريطانيا، نتيجة لصعود نجم اليمين الجديد، وبحلول نهاية ذلك العقد انهارت الامبراطورية السوفييتية وسرعان ما تبعها موت الاتحاد السوفييتى نفسه. ومهما تكن آراء الماركسيين الغربيين فى الاتحاد السوفييتى، أى إنه كان نسخة 'شائهة' من الاشتراكية أو 'رأسمالية الدولة البيروقراطية'، فإن موته أوحى للمخيلة الشعبية بأن الماركسية (أو الاشتراكية) من المحال أن تنجح، وأن فوكوياما كان مصيبًا فى حكمه بأن الرأسمالية الليبرالية الديموقراطية كانت الخيار الناجح الوحيد. وقد دفع هذا كله زيلاه أيزنشتاين، التى كانت اشتراكية ملتزمة من قبل، إلى أن تقول "يبدو أن الاشتراكية لا تبشر بخير نظرى أو سياسى يذكر للمذهب النسوى" (سيجال 1991: 90) وأدى ذلك ببعض دعاة المذهب النسوى الاشتراكى إلى اعتناق أشكال شتى من الليبرالية أو "الديموقراطية الراديكالية" (فيرجسون 1998: 522-523). وربما اتخذ 'الخروج' من الماركسية صورة بعد بنيوية كما حدث فى حالتى نانسى فريزر ولندا نيكولسون (1990). وأما الحقيقة المجردة فهى أنه على الرغم من انحسار شعبية الفكرة الاشتراكية، فإن المذهب النسوى – باعتباره جزءًا من 'حركة اجتماعية جديدة' – ظل نابضًا بالحياة وكان له برنامجه السياسى الذى لم يكن، فيما يبدو، يحتاج إلى الارتباط بالماركسية.

وأما تقويض مزاعم الماركسية بالتفوق **النظري** فقد جاء على أيدى ما بعد البنيويين الفرنسيين، وخصوصًا فوكوه، ودريدا، وليوتار، ولاكان (الذى كان يرفض وصفه بما بعد البنيوية) وأتباعهم من دعاة المذهب النسوى الفرنسى الذين ابتدعوا ما يسمى بالتوجه 'اللغوى' أو 'الثقافى' فى مباحث العلوم الإنسانية الغربية فى الثمانينيات. فإلى جانب الطعن فى شتى المذاهب التى فسروها (وربما أخطأوا فى هذا) بأنها تتسم بجوهرية نسوية راديكالية، مثل التى كانت تنسب إلى شودورو

وجيليجان (انظر مثلًا فريـزر ونيكولسـون 990: 31، وسـكوط 1990: 134، وويـدون 1999: 31). والطعن فى 'القصص الكبرى' النسوية والأفكار الخاصة 'بـاختلاف' الأنثـى (ويدون 1999: 3، 23) نجد أن أسلوب تنظـيرهم كانـت لـه أصـداؤه الواسـعة عنـد الكثير من دعاة المذهب النسوى لأنهم كانوا يركزون عـلى قضـايا الذاتيـة، والجسـد، والحياة الجنسية، والهوية، وهو ما انتهى بهم إلى مجـالات اللغـة والتحليـل الـنفسى والسلطة. وكان من أسباب هذا الابتعاد عن الماركسـية أن السـؤال الـذى بُنـى عليـه برنامجهم تغير من "ما سبب القهر وكيف نقضى عليه؟" إلى: "ما **معنـى** كـون المـرأة امرأة؟" وهو الذى يطور الفكرة الشهيرة عند سيمون دى بوڤـوار ألا وهى أن الفـرد لا يولد امرأة بل 'يصبح' امرأة. وهكذا تحولت القضية إلى تمثيل الأنثى وهى المسألة التى تركز على جميع قضايا ذاتيـة المـرأة، وبهـذا تبتعـد عـن البنـاء المـادى للمعنـى وتقترب من بنائه الرمزى الذى لا يتطلب تغييرًا ماديًّا أو هيكليًّا عند اتخـاذه صـورة من صور القهر، وذلك مما تهتم به الماركسية. ويعتبر هذا مـن زاويـة معينـة تطـورًا منطقيًّا فى نظر بعض الماركسيين، مثل باريت، الذين غرسوا جذور تحليلهم فى نظرية الأيديولوجيا عند ألتوسـير التـى تحـد مـن الـدور الـذى يلعبـه البنـاء الاقتصـادى فى إحداث التغيير المذكور، وإن كانت قد ساعدت على تفسير آثاره 'الطبيعية' فى المرأة. وكانت حصيلة هذا 'التحول' الابتعاد عن التحليل البنائى والمادي الذى يتوسل بمدخل 'موضوعى' و'علمى' والاهتمام بأصول أو تفاسير قهر المرأة، سواء فى إطار الماركسـية أو العلوم الاجتماعية بصفة عامة (باريت 1988، بنهابيب 1996: 31؛ بروكس 1997: 7). وكان هذا 'التحول' فى صورته المتطرفـة يـرى أن الماركسـية فى جوهرهـا معاديـة لتحرير المرأة بسبب تركيزها على الذكور (كامـپيونى وجروس 1991: 367، 375).

وربما كان التطور الذى شهدته المداخل المختلفة ومرونة المواقف التـى اتخـذها المفكرون النسويون من آثار نمو الدراسة الأكاديميـة للمـذهب النسـوى، سـواء كـان ذلك فى إطار دراسات المرأة والدراسات الثقافية، أو فى إطار دراسة اللغة الإنجليزيـة والفلسـفة (چـاكسون وچـونز 1998: 5). بـل ربمـا كـان لنـا أن نصـف مـا يسـمى 'بالتحول' إلى 'الثقافة' أو 'علم اللغة' بأنـه 'التحـول إلى الـدرس الأكـاديمى'، إذ ظهـر داخل الجامعات دعاة للمذهب النسوى ينتمون إلى خلفيـات كثـيرة، وجـاءوا بفكـر نظرى لم يكن فى العادة بعيدًا عن الفكر 'السياسى' وعـن خـبراتهم الشخصـية. ومـن الطريـف أن هـذا كـان يعنـى أن الفكـر النسـوى لم يَكُـنَّ يطمـح إلى الموضـوعية

'الأرخميدية' (أى الإتيان باكتشافات من لا شيء) بخلاف جانب كبير من الثقافة الأكاديمية، حتى فى العلوم الإنسانية. وكانت الداعيات النسويات يختلفن عن الأكاديميين الراديكاليين الذكور ذوى التوجه 'السياسى' فى أنهن لم يكن يتكلمن بالضرورة 'باسم' الجماعات أو الطبقات أو الأمم الخاضعة للاستغلال أو القهر، لأنهن كن أيضًا خاضعات للقهر (والاستغلال). أضف إلى ذلك أنه لما كانت الداعيات النسويات ينظرن فى الصورة الشاملة لخبرة المرأة، فإن تفكيرهن كان يتقاطع مع المباحث الأكاديمية ويتداخل معها، وأخيراً نرى أن عدم وجود منهج سابق معتمد للفكر النسوى، فإن جهدهن برمته كان ولايزال يتميز بطابع استكشافى طريف ومرونة فى التناول.

ومع ذلك فقد كان لدخول المذهب النسوى فى الحياة الأكاديمية آثار منوعة. فمجالات البحث التى أسهم المذهب النسوى أكبر إسهام فى تطويرها كانت أقل اهتمامًا بالأبنية والتفاسير المادية – مجال تركيز الاقتصاد السياسى – وأكثر اهتمامًا بالمعنى، وساعد ظهور المذهب النسوى الأكاديمى على إضعاف ضرورة الاشتغال الفعال بالإطاحة بالنظام الأبوى. وبعبارة أخرى نقول إنه أضعف الرابطة بين النظرية والتطبيق، إذ غدا من الممكن أن تصبح النظرية وأنواع البحوث الأخرى غاية فى أنفسها (إيشتاين 1985: 103؛ برينر 2000، 239-240) . ومع ذلك، فإن سيطرة الذكور على الحياة الأكاديمية كان معناه أن الرابطة بين النظرية والتطبيق لا يمكن أن تنقطع بصورة كاملة عند هؤلاء الداعيات النسويات، وذلك بسبب الفكرة التى أتت بها ما بعد البنيوية والتى تقول إن صفة 'المرأة' بناء فكرى وإن معناها مقلقل فى جوهره (انظر مثلا رايلى 1988، وبطلر 1990، وبروكس 1997: 97-101؛ وجاكسون 1998: 138). ومن قبيل هذا يقول دعاة ما بعد البنيوية إن صفة الرجل تتسم بالقلقلة، ومن ثم فإن حدود الخصومة بين الأنثى والذكر من المحال رسمها. والواقع أن تفكيك مفهوم 'المرأة' البيضاء الغربية المنتمية إلى الطبقة المتوسطة العليا وذات العلاقة الجنسية 'الطبيعية' [مع الرجل] لم يكن فى حاجة إلى جهاز نظرى ما بعد بنيوى معقد، إذ إن أنماطًا مختلفة من النساء بدأت تؤكد ذواتها – التى تتجلى فيها خلفياتها وخبراتها واهتماماتها – داخل الجامعات الأمريكية فى الثمانينيات، وهن من أصبحن يوصفن بأنهن ينتمين إلى عالم 'ما بعد الاستعمار'، أو 'نساء العالم الثالث'، أو ذوات الميول الجنسية المثلية، أو ذوات البشرة الملونة وهلم جرًّا (انظر مثلًا برينر

2000: 255-256). ثم تغيرت قضية 'برنامج العمل' مرة أخرى: "ما معنى الانتماء إلى هذا النوع أو ذاك من النساء؟" ويبدو أن هذه التطورات سلبت الماركسية علاقتها باهتمامات المرأة.

ما بعد الماركسية 'الضعيفة'

خير من يمثل ما بعد الماركسية الضعيفة عمل ميشيل باريت ودونا هاراواى، إذ كانتا تسعيان إلى 'تجاوز' الماركسية، تمشيًا مع "الأزمنة الجديدة". وقد تعمدتا الابتعاد عن أى شكل من أشكال الماركسية التقليدية، على الرغم من أن أيا منهما لم تشأ أن تقطع الحبل السرى الذى يربطها بالماركسية، أو انتهى بها الأمر إلى تفضيل ما بعد ماركسية 'قوية' أو ماركسية ذات 'إضافات'.

ميشيل باريت

يمكن النظر إلى الفكر النسوى برمته عند باريت، فى مراحله الأولى أو الأخيرة، باعتباره محاولة لإحداث التوازن بين أشكال التفسير المادية وما ينافسها من أشكال أيديولوجية أو ثقافية. ففى كتابها الأول المنشور عام 1980، والذى لاقى قبولاً واسعًا من القراء، وهو **قهر المرأة اليوم**، نجد أنها تحتضن موقف ألتوسير المضاد للمذهب الاقتصادى، وفكرة 'الاستقلال النسبى' 'للبنية الفوقية' الأيديولوجية عن القاعدة الاقتصادية، الأمر الذى يسمح ببناء أيديولوجيةٍ للعلاقة بين الجنسين لا تقوم على قاعدة اقتصادية بل تعتمد على الأيديولوجيا وحدها (ص 30). ولكن، وفق ما يوحى به تعبير 'الاستقلال النسبى' أيضًا، نجد أنها ترفض القول بأن قهر المرأة ذو أصول أيديولوجية وحسب، إذ كانت تصر على أن فكرتى الأنوثة والذكورة ذواتا جذور عميقة فى تقسيم العمل وعلاقات الإنتاج الرأسمالية (ص 60-79) ولكنها تجنبت اتهامها باعتناق فكرة 'الجوهرية' الرأسمالية، بقولها إن الأشكال السابقة لتقسيم العمل بين الرجل والمرأة والذى ينطوى على قهر المرأة أصبحت الأساس المادى لعلاقات الإنتاج الرأسمالية، وهكذا فلا بد من الجمع بين التفاسير التاريخية القائمة على الظروف العارضة وبين التفاسير ذات التوجه الرأسمالى.

ولكن حدث فى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، وفى إطار المناخ السياسى

الثقافى للمناظرات حول 'الأزمنة الجديدة' داخل الحزب الشيوعى البريطانى، أن اتخذ التوازن عندها أشكالًا جديدة، إذ انتقلت (مترددة) من موقف ما بعد الماركسية 'القوى' إلى موقف ما بعد ماركسية صريح (ضعيف) ففى كتابها **المبادئ السياسية للحقيقة: من ماركس إلى فوكوه** (باريت 1991: 11) نجدها تنحاز نقديا إلى لاكلاو الذى فصل بين الأيديولوجيا وبين الطبقات الاجتماعية، بل وتنحاز انحيازًا أهم إلى فوكوه. وفى طبعة عام 1988 من كتابها **قهر المرأة اليوم**، نجد أنها غيرت عنوانه الفرعى من "مشكلات فى التحليل الماركسى النسوى" إلى "المقابلة بين الماركسية والمذهب النسوى"، وتقول فى مقدمته إنها ترغب فى تنقيح آرائها (لا النص الأصلى للكتاب) فى ضوء النقد النسوى عند السود (إذ إن مفهومها للأسرة لم يكن يسمح بالتنويع العنصرى/ العرقى) وتطوير فكر ما بعد بنيوى تعتقد أنه أقدر على إجابة الأسئلة الخاصة بذاتية المرأة وخبرتها (و'جسدها') (انظر باريت 1991: 4). ويبدو هنا أن مفهوم فوكوه عن 'الخطاب' كان ذا علاقة أكبر بالموضوع. إذ يمكن الاستعانة بفوكوه فى الالتفاف حول بعض القضايا مثل مدى استناد الأيديولوجيا إلى الطبقة الاجتماعية، وإذا ما كانت فى المقام الأول خاصة بنظرية المعرفة ('وعى زائف') أو إذا كانت وعيًا طبقيًّا تاريخيًّا وصفيًّا وحسب. أى إن لنا أن نتحاشى ذلك كله ونتحدث عن 'نظم الحقيقة' فى الخطاب وهى التى تنتجها السلطة، لا الطبقة الاجتماعية، ولنا أن نفهمها باعتبارها تمثل حركة فكرية على المستويات الصغرى للمجتمع لا من حيث كونها بناءً اجتماعيًّا (باريت 1988: 18). ولكنها كانت تريد، مع ذلك، الإبقاء على 'الأيديولوجية الأسرية' لأنها تخاطب الذات الفردية وتتجاوز خبرتها، وتساعد على بحث العلاقة بين الجانب الروحانى والجانب الاجتماعى (باريت 1988: 19). كما إنها تساعد على فهم بناء هوية كل من الجنسين فى مكان العمل وتقسيم العمل الخاص بينهما فيه، ما دامت هذه الأيديولوجيا ترى أن مسؤوليات الرجل مالية فى المقام الأول ومسؤوليات المرأة تتخذ صورة العمل المنزلى ورعاية الأطفال (باريت 1988: 22). ولم تكن تريد التخلى عن التفاسير المادية، لكنها أصبحت تعتقد أنه من المحال عليها أن تكتب "بالنبرة المادية الواثقة نفسها" (باريت 1988: 23). وأما فى مقالها اللاحق بعنوان "الكلمات والأشياء" (باريت 1992: 202) فيبدو أنها خطت خطوات أخرى على طريق ما بعد الماركسية 'الضعيفة' إذ قالت إنها ترى أن ما بعد البنيوية قد حطمت الافتراض الماركسى بأن الوعى 'يعتمد على المادة' وأن العلاقات الاقتصادية لها 'السيادة'.

كان يبدو من الزاويتين السياسية والنظرية أن الماركسية قد قلت علاقتها بالمشاغل النسوية، فمن الزاوية النظرية كانت السوداوات أقوى تأثيرًا فى التصدى لمسائل الطبقة وعدم المساواة والفقر والاستغلال ومخاطبة جمهور أوسع نطاقًا، من دعاة المذهب النسوى والاشتراكية ذوات البشرة البيضاء (باريت 1988: 24) والواقع أن قضايا الرجال والطبقات قد حلت محلها اختلافات المرأة اجتماعيًّا وروحيًّا عن الرجل (باريت 1988: 24). كما كانت تعتقد أن المذهب النسوى كان تقليديًّا أقرب من الزاوية السياسية إلى المذهب الإنسانى الليبرالى منه إلى الماركسية الثورية (باريت 1988: 23). وهكذا فإن التحالف بين الماركسية "بمفهومها التقليدى" وبين المذهب النسوى كان يمثل "إشكالية كبرى" كما تضاءلت "الرغبة فيه" اليوم (باريت 1988: 23). كانت قد تخلت عن مشروعها الأول للتوفيق بين الماركسية والمذهب النسوى من خلال الطعن فى المنهج الاختزالى للماركسية فى تَفَهُّمِ الطابع الاجتماعى (باريت 1988: 22) وربما كان أحد أسباب هذا التخلى يرجع إلى إقرارها بأنها لم تقدم نظرية مُرْضية للأساس المادى لأيديولوجيا التمييز بين الجنسين بل لجأت إلى حجة تاريخية، على الرغم من أن هذه القضية لم يحلها أحد آخر (باريت 1988: 17). وذلك سبب أقوى لاحتضان آراء فوكوه. وبصفة عامة كانت ترى أن 'الزمن' قد تجاوز اللحظة المناسبة، فنحن نعيش اليوم فكريًّا وثقافيًّا فى الزمن 'ما بعد الحديث'، وهو ما يعنى التخلى عن المشروعات السياسية الكبرى مثل الاشتراكية والمذهب النسوى.

وقد تجلت محاولتها للحفاظ على موقف متوازن فى إطار ما بعد الماركسية 'الضعيفة' فى نَصَّيْن آخرين كتبتهما فى تلك الفترة. ففى كتابها عن فوكوه **المبادئ الأساسية للحقيقة** الذى تناقش فيه ما يترتب على نظريته للخطاب بالنسبة لدراسة الأيديولوجيا على ضوء ما كانت تعتبره فشل النظرية الماركسية فى المعالجة اللازمة لقضايا الثقافة والذاتية (باريت 1991: 4، 139) أكدت أن فوكوه لم يكن من أنصار النسبية المعرفية وأن أقواله عن نظرية المعرفة تتضمن مقولات تزعم الصدق. وذكرت فى مقالها "الكلمات والأشياء" أن فوكوه كان يحاول أن يقدم وصفًا أصدق للمرض النفسى (باريت 1992: 210) وكانت تريد الحفاظ على اعتبار الأيديولوجيا إلغازًا أو تعمية بشرط عدم ربطها بالطبقة الاجتماعية (باريت 1991: 157، 167). ولم تكن تريد رفض مزاعم وجود معرفة موضوعية علمية أو حقائق علمية عالمية. ومع ذلك فقد قالت إن علينا أن نقبل ما أحسه فوكوه من ربط الخطاب/الحقيقة/المعرفة بالسلطة (باريت 1991: 163، 143).

وفى "الكلمات والأشياء" حاولت تحقيق التوازن مرة أخرى، مثلًا بين رفض "الافتراضات المادية الكلاسيكية المسبقة" التى يصعب تطبيقها تطبيقًا مفيدًا على القضايا النسوية للحياة الجنسية، والذاتية، والاتجاه النصى، وبين الاعتراف بأننا سوف نتعرض لبعض الخسائر إذ "تخلينا كليا عن مباحث الاقتصاد السياسى، وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية والاقتصادية" (باريت 1992: 215) ومن هذا القبيل اتخاذها موقفًا وسطًا بين موقع الحداثة وموقع ما بعد الحداثة، مؤكدة أن المذهب النسوى "يشغل موقفًا محايدًا بين طرفى ثنائية ما بعد الحداثة وبذلك يؤدى إلى قلقلته" (باريت 1992: 216). وأقرت بأن النظرية 'الحداثية' الهابرماسية الملتزمة بالعقلانية والمساواة والاستقلال ساعدت على إنقاذ المذهب النسوى من "عدم العقلانية وأوجه القصور السياسى فى منظور ما بعد الحداثة" ولكنها رفضت ما تفترضه هذه النظرية من أن القيم والمبادئ السياسية يمكن استنباطها من التحليل العلمى، قائلة إنها تنشأ من "الطموح لا من البراهين" (باريت 1992: 216-217).

ونستطيع بصفة عامة أن نرى أن انتقالها من الصورة 'القوية' لما بعد الماركسية إلى صورتها 'الضعيفة' يتخذ استراتيجية ذات مسارين متشابهين. كانت تعتمد أولًا على ما يمكن تسميته باستراتيجية 'الإبلاغ'، إذ إنها تبلغنا فى الواقع أن "الأزمنة [ما بعد الحداثية] الجديدة" تتجلى فى الأسئلة الجديدة التى تحدد برنامج العمل حول ذاتية الأنثى وحياتها الجنسية وما شابه ذلك، وهو ما يتطلب نماذج ما بعد بنيوية جديدة تؤكد القضايا الخاصة بالمعنى (الاتجاه النصى) لا التفسير والأبنية المادية. وهكذا فإن أهمية الماركسية لتحرير المرأة تنخفض بسبب الاستناد إلى الحقائق الثقافية/ الفكرية المعاصرة. وأما استراتيجيتها الثانية الخاصة بأداء ذلك فتقتضى بذل محاولات للحفاظ على درجة ما من التوازن حتى نتجنب أى تطرف ما بعد بنيوى، فإن منطق ما بعد البنيوية يلفظ أى فكرة عن وجود حقيقة معرفية ويقوض برنامج العمل السياسى للمذهب النسوى.

ما مدى إقناع هاتين الاستراتيجيتين؟ أما مشكلة استراتيجية 'الإبلاغ' – ومن المفارقات أنها توازى المذهب الغائى التاريخى الماركسى فى استناده إلى 'واقع' (زمن؟) معاصر جديد – فهى أنها تدعونا إلى التخلص من المنهجيات المادية الماركسية 'القديمة' لا أن نسأل كيف يمكن الاستفادة من الشروح الماركسية حتى فى "الأزمنة الجديدة". وعلى الرغم من أنها لا ترفض المادية رفضًا تامًّا، فإننا لا نكاد نصادف ما يشير إلى نقاط

قوة فى تفسيرها وحدود هذا التفسير. ويصل بنا هذا إلى السؤال الذى قد يكون أهم سؤال يتعلق باستراتيجية 'التوازن' عندها أثناء الانتقال من 'الأشياء' إلى 'الكلمات' ('التوجه' اللغوى). فهى تقبل تمييز لاكان، المستند إلى فلسفة هايدجر، بين كيان الأشياء المادى (أى شيئية الأشياء) ووجودها المعنوى (المعنى اللغوى أو القاعدة الاجتماعية التى تحدد المعنى) وكذلك فكرة سوسير البنيوية عن اللغة حيث يعتبر معنى الكلمات كائنًا داخليًّا فى اللغة نفسها. ولكنها كانت تريد الاحتفاظ أيضًا بفكرة الأيديولوجيا باعتبارها إلغازًا أو تعمية تعتمد على نظرية التطابق أو التوافق الذى يحدد الصدق، أى فكرة وجود معنى خارج اللغة. وعلى الرغم من رغبتنا فى الاحتفاظ بهذين المفهومين للغة، أى بأن معنى الألفاظ يقوم على العلاقة فيما بينها وعلى قدرتها الإحالية [إلى أشياء خارج اللغة] فى الوقت نفسه، فإننا نريد أن نعرف المزيد عن صلة هذين المفهومين بالمشروع النسوى، وأن نعرف - فى حالة التضارب بين المفهومين - المفهوم الذى تؤيده ولماذا. وقد أدى التزامها باعتبار الأيديولوجيا تعمية إلى عقدة أخرى: كانت تعارض أى فكرة تفيد أهمية العلم، وربما العقلانية أيضًا، فى إقامة المبادئ والقيم السياسية. ومع ذلك فنحن نسأل: أليس من وظائف العلم أن يخترق ظواهر الأشياء، مثل العلاقات الاجتماعية التى بنتها الأيديولوجيا أو التى اكتسبت صفة 'الطبيعية' (مثل الرأسمالية والنظام الأبوى) بقصد فهم حقيقتها وتبيان طابعها الاستغلالى والقهرى؟ وعلى الرغم من إشارتها إلى أن الحديث عن 'التوجه إلى البروليتاريا' و'الاستغلال' من جانب الرأسمالية العالمية يبدو 'شذوذًا' فى المناقشات النسوية المعاصرة (بارت 1992: 216) فإن الجهود الأيديولوجية المبذولة فى إزالة التعمية من اللغة تبريرًا لهذه الخطوات تبدو من المهام 'العلمية' والسياسية بوضوح وجلاء.

والواقع أن هذه القضية تثير التساؤل عما إذا كان من المستحسن، من الزاوية النسوية، فصل الأيديولوجيا عن الطبقات الاجتماعية. فإن أيديولوجيا "الطريق الثالث" الخاصة 'بالحقوق' و'المسؤوليات'، والتى تسعى لتقليل 'الاعتماد' على رعاية الدولة، وتهدف إلى تلافى وضع برنامج مضاد للرأسمالية لإعادة التوزيع [للمعونات] يضر أشد الضرر بالمرأة المعيلة المنفردة [أى التى تعول الأسرة وحدها] فى الطبقة العاملة. ونود كذلك أن نعرف المزيد عن الطبقات التى تجنى أكبر الفوائد فى ظروف معينة من أشكال معينة من الأيديولوجيا الأبوية، مثل ربات البيوت فى أوقات ارتفاع نسب البطالة. ولنا أن نصوغ هذا النقد بأسلوب آخر: فإنها لما كانت لا تنظر إلى

الطبقة الاجتماعية إلا من زاوية عجزها عن بناء الهويات، فإنها تبدو عازفة عن إحكام تصورها للرابطة ما بين فكرتها المعرفية عن الأيديولوجيا وبين الطابع 'المادى' للعلاقات الاقتصادية الاجتماعية الرأسمالية، وهى التى تبرر عدم المساواة فى المزايا والأعباء. وإذا كانت تستطيع مُحِقَّةً رفض القول بأن الأيديولوجيا مجموعة من الأفكار التى تخدم المصالح الطبقية، إذا نُظر إليها باعتبارها جزءًا من مؤامرة رأسمالية، حتى ولو لم نكن واثقين من 'أسباب' الأيديولوجيا، فإننا نريد، رغم ذلك، تقييم آثارها من حيث تكاليفها ومزاياها لمختلف القطاعات الاجتماعية خصوصًا إذا أدت إلى إخفاء وجود الطبقات نفسها. وبالإضافة إلى ذلك علينا أن ننعم النظر فى إمكان قيام 'المادية' الرأسمالية - بمعنى غير طبقى واضح - فى تشكيل الأيديولوجيا من أجل السيطرة على المرأة، وأوضح مثال فى هذا الصدد تقسيم العمل الذى تنظمه الرأسمالية، وهو الذى يبرز إلى حد ما، بطبيعة الحال، فى كتاب **قهر المرأة اليوم**. والواضح أن هذا قد تغير فى 'الزمن ما بعد الحديث'، وتغير كذلك التصور الشائع الذى خلقته أجهزة الإعلام للمرأة، وهى التى نتوقع منها أن تعمل نوبتين فى: كسب الرزق ورعاية المنزل. ولنا أيضًا أن نشير إلى الصلة بين الدورة السلعية وصور المرأة المحملة بإيحاءات جنسية. وينبغى ألا يفهم من هذه المناقشة أن علينا أن نرفض موقف أو مواقف باريت، بل أن ندرك أن ما بعد الماركسية 'القوية' عندها فى البداية كان يمكن تدعيمها لا التخلى عنها. وإذا كان صحيحًا أن الفترة من السبعينيات إلى التسعينيات قد شهدت تغيرًا فى المسائل التى تحدد جدول أعمال المرأة، فإن ذلك لا يعنى أن النظرة والقضايا المادية 'القديمة' لم تعد مهمة للمرأة، أو أننا إذا نظرنا فى السياق العام للمسائل الخاصة بالحياة الجنسية والإنجاب والذاتية، فلن نجد أهمية للدور الكبير الذى يلعبه العيش فى مجتمع رأسمالى فى تشكيل حياة الرجل والمرأة. ربما نكون فى حاجة إلى 'لقاء' صداقة بين الماركسية والمذهب النسوى.

دونا هاراواى

كتبت هاراواى مقالًا بعنوان "مانيفستو سايبورج: العلم والتكنولوجيا والنسوية الاشتراكية فى أواخر القرن العشرين" (هاراواى 1991) [ومعنى **سايبورج** الإنسان القادر على العيش فى بيئة غير صالحة للحياة بفضل استبدال بعض أعضاء صناعية بأعضائه الطبيعية] وكان المقال قد نشر أولًا عام 1985، ويعتبر من أشهر النصوص النسوية لما

بعد الماركسية، وهو يُظهر، فيما يظهر من مؤثرات، الطابع التفكيكى للفيلسوف چاك دريدا. وتشترك هاراواى مع باريت فى إقامة حجتها ومنظورها على افتراض أننا نعيش فى 'أزمنة جديدة'، والتى تقول إن خصيصتها هى 'معلوماتية السيطرة'. ونجد هنا أيضًا أدلة على وجود ما بعد ماركسية 'ضعيفة'، فعلى الرغم من أنها تعمدت تجنب مذهب الحتمية التكنولوجية، فإن شرح ما تقول به من 'معلوماتية السيطرة' يعتمد اعتمادًا رئيسيًّا على التطور فى 'البنية الفوقية' لعلمى البيوتكنولوجى وتكنولوجيا المعلومات، دون إيضاح لدور رأس المال والعلاقات الطبقية فى هذا الصدد. وهذا الانشغال 'بالبنية الفوقية' يظهر أيضًا فى تركيزها (مثل دريدا) على اللغة والثقافة والمعنى، وهو الذى تلخصه صورة 'السايبورج'، الصورة المركبة المهجنة للآلة والإنسان التى 'تسكن' الواقع الاجتماعى والقصص الخيالى والمسافة بينهما. وقد استلهمت هذه الصورة مما كتبته پيرسى فى **نساء على حافة الزمن** (هاراواى 1995 أ: 16) وكذلك فى قصص ما بعد الاستعمار التى كتبتها 'ذوات البشرة الملونة' اللاتى يكافحن من أجل البقاء، ويعشن على الحدود، وروايات الخيال العلمى النسوية التى تتناول شخصية 'السايبورج'، وتستكشف أشكال التجسيد الممَكنة فى عالم التكنولوجيا المتقدمة. والحق أن الحد الفاصل بين الواقع الاجتماعى وروايات الخيال العلمى لا يزيد عن كونه 'وهمًا بصريًّا' (هاراواى 1991: 149). كانت تريد أن تتغلب على خوف المرأة من التكنولوجيا باستكشاف "جميع ضروب الإمكانيات اللغوية من أجل السياسة". وكان غرضها، بصفة أخص، "بناء أسطورة سياسية ساخرة مخلصة للمذهب النسوى والاشتراكية والمادية" (ص 149). وأما موقفها 'الساخر'، على عكس اليسار النسوى الاشتراكى النمطى، فقد عبر عن نفسه فى تلاعبها بصورة السايبورج، وكذلك فى عزوفها عن التوفيق بين المتناقضات لتشكيل كيانات كلية أكبر، إذ كانت تؤمن بضرورة الإبقاء على "التوتر الناجم من ضم المتناقضات بعضها إلى بعض" "لأنها جميعًا ضرورية وصحيحة" (ص 149). كانت تريد أن تعيد بناء المبادئ السياسية للمذهب النسوى مستعينة بالعلاقات الاجتماعية للعلم والتكنولوجيا، بما فى ذلك "أساسًا نظم الأسطورة والمعانى التى تبنى هياكل مخيلتنا" (ص 163). وكانت هذه الأسطورة تدور حول المتع المستقاة من "تجاوز الحدود، وحالات الانصهار الشديد، والإمكانات الخطرة التى يمكن للتقدميين أن يستكشفوها باعتبارها **جزءًا واحدًا** من العمل السياسى المطلوب" (ص 154 والتأكيد مضاف). أو ربما ساعدت هذه الأسطورة على التغلب عما يمكن أن نسميه الفكر 'التقسيمى' الذى أدى إلى نشأة الثنائيات القهرية، مثل العقل/ الجسد، والطبيعة/ الثقافة، والحيوان/ الإنسان، والكائن الحى/

الآلة، والبدائى/ المتحضر (ص 163). كان السايبورج مخلوقًا فى عالم 'ما بعد الجنسين'، من دون مرحلة 'التكوين'، ومن دون أصول 'البراءة' الأسطورية أو السابقة لعقدة أوديب، وعدم الاغتراب، وتجنب بذلك فكرة الكمال العضوى (ص 150). وهو يحتضن "الغيرية والاختلاف والخصوصية" وهى صفات العصر 'بعد الحديث' (ص 155). بل، على العكس من احتضان الماركسية والمذهب النسوى للذوات الثورية "الإمبريالية القادرة على رسم الكيانات الكلية" استنادًا إلى المذهب الإنسانى المضمر للأجناس الغربية البيضاء والمرتكز على سلطة الذكور (ص 160) لا يمكن لهوية السايبورج تمثيل وحدة 'جوهرية' مفترضة سلفًا، بسبب وجود هويات جزئية ومواقف متناقضة تنتمى للعصر بعد الحديث. ولكن المطلوب كان تشكيل ائتلافات تقوم على التقارب والتجانس، ومستلهمة من الوعى المعارض لذوات البشرة الملونة، بناءً على مهارتهن فى إعادة إثبات دلالتهن أو 'الشفرة' الخاصة بهن. وكانت هاراواى تدعو إلى استراتيجية لإعادة تشكيل الدلالة من أجل اجتياز الحدود التى تفصل بين المرأة والطبيعة، وكذلك بين المرأة والآلة.

وقد نشأت قدرة المبادئ السياسية للسايبورج على التجاوز والخطأ وإثارة المتعة لأننا نعيش ثقافيًا وفكريًا وماديًا فى حقبة 'الأزمنة الجديدة'، الأمر الذى يجعل من المستحسن والممكن التغلب على الثنائيات الأساسية. فالمكتشفات الجديدة فى علم التطور البيولوجى تزيد بصورة مطردة من طمس الفوارق بين البشر والحيوان، وهو الذى يَسَّرَ نشأة حركات حقوق الحيوان، ومنح 'النزعة الحيوانية' مكانة جديدة فى 'دورة الزواج والتبادل' (ص 152). وربما يكون من الأهم أن الحدود بين الإنسان والآلة، وبين المادى وغير المادى، تغدو أقل وضوحًا نتيجة لعلوم التكنولوجيا الحيوية والإلكترونيات الحديثة، وهى التى كانت من "الأدوات المهمة التى تعيد تشكيل أجسامنا" (ص 164):

> **تعتبر علوم الاتصالات والبيولوجيا أبنية من كيانات معرفية طبيعية وتقنية، حيث ينطمس فيها تمامًا الفوارق بين الآلة والكائن الحى: فالذهن والجسد والأداة ترتبط بعلاقة جد حميمة... حتى إن الصور التى تحافظ على الحدود بين القاعدة والبنية الفوقية، وبين العام والخاص، وبين المادى والمثالى لم تكن تبدو أضعف مما هى عليه الآن [ص 165].**

وتقول هاراواى إن 'الأزمنة الجديدة' المشار إليها تمثل 'ثورة صناعية جديدة'، باعتبارها انتقالًا من "مجتمع صناعى عضوى إلى نظام معلومات متعدد الأشكال،

من الكل يعمل إلى الكل يلعب، لعبة فتاكة" ومن صور "ضروب السيطرة المراتبية القديمة إلى الشبكات الجديدة المخيفة" "لمعلوماتية السيطرة" (ص 161) ومن الأشياء التى يمكن اعتبارها 'طبيعية' إلى شىء مستقى من الميكرو إلكترونيات أو التكنولوجيا الحيوية. وكان من بين التقسيمات التي ذكرتها ما يلى: "المكونات العضوية/ البيوتقنية"، "التقسيم العضوى للعمل/ تنظيم العمل فى المصنع/ علم التحكم الآلى [السيبرنطيقا] فى العمل"، "الأسرة/ السوق/ المصنع/ المرأة فى الدائرة المتكاملة"، "العمل/ علم الإنسان الآلى [الروبوت]"، "الذهن/ الذكاء الاصطناعى"، "نظام الأبوة الرأسمالية البيضاء/ معلوماتية السيطرة" (ص 161-162). وتعتمد "معلوماتية السيطرة" على تكامل واستغلال نظام عالمى للإنتاج والتكاثر والاتصالات (ص 163). وقد أدى ذلك كله إلى إضفاء المذهب النسوى على العمل والفقر فيما يسمى "اقتصاد العمل المنزلى"، وكان 'وادى السليكون' [حيث المعالجة الإلكترونية للمعلومات فى مصانع كثيرة فى كاليفورنيا] يمثل النموذج الأولى لهذا، إذ يقوم بالعمل نساء ذوات بشرة ملونة، مع تغييرات شديدة فى أشكال المنزل والسوق ومكان العمل المأجور، والدولة، والمستوصف أو المستشفى، والكنيسة (ص 170-172). وكانت النتيجة تفتيت الهوية، وعدم انتمائها الطبيعى، بل وسلب انتمائها لأحد الجنسين فى حالات كثيرة، و'نقش' دلالات جديدة فى جسد الأنثى.

وعلى الرغم من ظهور علامات تشير إلى معارضة آثار ثقافة التكنولوجيا الرفيعة، مثل إنشاء نقابات للموظفات فى الولايات المتحدة، فإنها ركزت على 'كسر أشكال الوحدة' الناشئة من 'معلوماتية السيطرة'، وهى التى خلقت الإمكانيات "للفهم الدقيق لما ظهر من المتع والخبرات والسلطات التى تتميز بقدرة جادة على تغيير قواعد اللعبة" (ص 173). وأشارت إلى وجود نماذج من الحياة الواقعية 'للسايبورج'، فإن العاملات القرويات القادمات من جنوب شرقى آسيا فى شركات الإلكترونيات اليابانية والأمريكية يقمن "فعليا بإعادة كتابة نصوص أجسادهن ومجتمعاتهن" (ص 177). ومع ذلك فقد استمدت الإلهام من المقاومة الثقافية للمهمشات، 'أخواتنا فى الخارج'، ذوات البشرة الملونة، فى رواياتهن وأشعارهن التى تثبت قدرتهن على البقاء من خلال قلب نظام اللغة التى وضعتهن فى موضع 'الآخر'، وقلب نظام قصص 'الأصل' التى تتحدث عن وجود اكتمال 'عضوى'، ومعارضة اللغة المُحْكَمَةِ للتركيز على لغة الذكر. وقد فتح كل هذا إمكانية الاستمتاع والفرحة "بالاندماج غير

المشروع بين الحيوان والآلة" الذى تحتفل به روايات الخيال العلمى النسوية (ص 176، 178-180). وهى تقول إن لغة السايبورج تطعن فى صحة ثنائيات السيطرة على المرأة، والملونين، والطبيعة، والعمال، والحيوان، وهى التى نشأت من التمييز بين الذات/ الآخر، الذهن/ الجسد، الثقافة/ الطبيعة وهلم جرا. وقد نجحت أصداء هذه اللغة لأن التكنولوجيا الرفيعة لم تعد توضح "مَنْ يَصْنَعُ ومَنْ يُصْنَعُ فى العلاقة بين الإنسان والآلة... وما الذهن وما الجسد فى الآلات التى تحل المشاكل بممارسات التشفير" (ص 177).

كُتب هذا المانيفستو منذ أكثر من عشرين عامًا، وأثبت صحة نبوءاته: فإن الثورة 'السيبرنطيقية' والثورة 'البيوتقنية' يزداد تأثيرهما فى الحياة اليومية لسكان العالم. وما زالت لغة المانيفستو تبهر القراء بلماحيتها وفصاحتها وسعة نظرياتها وقوتها، بل وتحطيمها للتقاليد بنبرات لاهية فكهة، ولكن مسألة نجاح هذا الموقف 'الساخر' لم تحسم إلى الآن: هل هذه البراعة فى 'المشى على الحبل' لاتزال قادرة على التجاوب مع العناصر المتنافسة للمذهب النسوى الاشتراكى وما بعد الحداثة، وفق ما قصدت إليه المؤلفة؟ الواقع، بصفة عامة، أن مذهبها النسوى الاشتراكى تراجعت مكانته نتيجة تطرفها فى تأكيد 'البنية الفوقية' للتكنولوجيا الرفيعة وتأكيدها للدور الذى تلعبه الأسطورة والمعنى فى إحداث التغير السياسى. كما إن مدخلها القائم على 'الأزمنة الجديدة'، الذى يوحى بأن 'معلوماتية السيطرة' هى 'العدو' الرئيسى الآن، لا "النظام الأبوى الرأسمالى لذوى البشرة البيضاء" (ص 162)، يترك دون إيضاح دور المبادئ السياسية للمذهب النسوى الاشتراكى، والواقع أنها قالت فى وقت لاحق "أكاد أعجز عن تخيل صورة عالم لم يعد رأسماليا. وهذا يخيفنى. لا أستطيع حقا..." (هاراواى 1995 ب: 519). فإذا نحينا المسألة المربكة لتصور عالم ما بعد الرأسمالية وجدنا قضية ربما تكون أقرب لدنيانا، إذ إن القول باختفاء "النظام الأبوى الرأسمالى لذوى البشرة البيضاء"، مع "مراتبية السيطرة القديمة" أبعد ما يكون عن اعتباره بديهية واضحة. وإذا كان الأمر كذلك، فسوف يكون الطريق إلى خلق مجتمع يتجاوز التقسيم إلى ذكر وأنثى، مهما تبلغ رغبتنا فيه، طريقًا طويلًا، بل لقد يزداد طوله إذا لم تُدرج نقاط القوة فى المذهب النسوى الاشتراكى إدراجًا واضحًا فى رؤيتهما. فهى تقضى وقتًا طويلًا فى التركيز على آثار التكنولوجيا المتقدمة، قائلة بأن وجودها الدفين فى علاقات الإنتاج الرأسمالية يخفى على العين، وهو ما يضعف من موقفها

المـادى. ويتضـح ضـعف الصـلـة عنـدها بـين الرأسـمالية والتكنولوجيـا المتقدمـة فى افتراضها الضمنى أن عدم ثقة اليسار والمرأة فى التكنولوجيا يرجع إلى نزعة محافظـة فطرية، كما إن حماسها للعلم يعنى عجزها عن إدراك أن انعدام الثقة المذكور يمكن أن يُعزى بسهولة إلى الوجود الدفين للتكنولوجيـا فى الرأسـمالية، بسـبب افتقارنـا إلى التزام حقيقى بإجراء بحوث **ترقى إلى مستوى المسؤولية** وتدرس دراسة كاملة آثارها الاجتماعية والاقتصادية والبيئية والسياسية.

فـإذا اعترفنـا اعترافًـا كـاملًا بطـابع هـذه التكنولوجيـا الجديـدة التـى تُسَـيِّرُهَا الرأسمالية فسوف يسهل علينا تقدير جوانـب قصـور مقاومـة 'الصـورة الاسـتعارية' للسايبورج. وأما مطلب 'إعادة التشفير' وإعادة تحديد الدلالات الذى ترى هـاراواى أنه نظير لصور المقاومة التى نراها فى كتابات 'ذوات الـبشرة الملونـة' الـلاتى يقوضـن لغة ممارسى القهر ورموزهم تحقيقًا لغاياتهن الخاصة (ص 175) فلن يـنجح النجـاح المنشود باعتباره الاستراتيجية اللازمة لاقتحام قلاع الأبوية الرأسمالية البيضـاء. وعـلى الرغم من زعمها فيما بعـد أن **المانيفسـتو** لم يكـن يمثـل محاولـة لوضـع اسـتراتيجية (بيدلى وروس 1991: 14) فلو أنها بينت بصورة ما كيف يمكن 'لإعـادة التشـفير' مـا بعد الحديثة عندها أن تندرج فى استراتيجية من نوع ما لكان ذلك مفيدًا من وجهـة نظر المذهب النسوى الاشتراكى. وعلى الرغم من أن الإنترنت تعتبر بوضوح أداة قوية فى ضروب الكفاح ضد الرأسمالية، فليس من الواضـح أن 'التقـدميين' لـديهم المـوارد اللازمة 'لإعادة التشفير' داخل الرأسمالية، فليس من الواضـح أن 'التقـدميين' لـديهم الموارد اللازمة 'لإعادة التشفير' داخل الرأسمالية، إلا على المسـتوى الرمـزى العـارض، لأنهم لا يملكون التحكم فى وسائل الإنتاج القائم على التكنولوجيا المتقدمـة. وهكـذا، فعلى الرغم من أنها تذكر أن التقنيـين قـد يريـدون تحويـل تكنولوجيـا الأسـلحة إلى أغراض غير عسكرية، فالسؤال هو إن كان سيتاح لهم من الوقت والمـوارد مـا يكفـل نجاحهم فى ذلك، حتى لو تجاهلنا التساؤل عن إمكان احتفاظهم بوظائفهم فى هـذه الحالة. وينطبق ذلك على التكنولوجيا الـچـينية. وإذا كانـت تشـير إلى قـدرة ذوات البشرة الملونة على 'البقاء' ناجياتٍ من 'اقتصاد العمل المنـزلى' الـذى يفتـت الهويـة بفضل المقاومة الثقافية، فربما لم يكن الأمر يقتصر على البقاء داخل الرأسـمالية، بـل يتضمن العيش الكريم أيضًا، وهو الذى يُكْسِبُ برنـامج العمـل الاشـتراكى المنـاهض للرأسمالية، فيما يبدو، أهميته لهن.

وينقلنا هذا فعليا إلى فاعلية الصورة التى تقترحها للمقاومة الثقافية المجسدة فى صورة السايبورج. إنها تؤكد مسرات تجاوز الحدود الناشئة من العديد من الثنائيات الخانقة، ومن بينها ثنائية الرجل والمرأة. وعلى الرغم من وجود أسباب وجيهة كثيرة لطمس وتجاوز الحدود الخانقة، فربما كانت بعض صور التمييز والازدواج مهمة من وجهة نظر 'تقدمية'. خذ على سبيل المثال التمييز بين 'الواقع الخارجى' والخيال 'الداخلى'، لأن الأخير تستحيل ترجمته إلى واقع خارجى، وقد يكون باعثًا للمتعة لكونه ما هو عليه، أى خيالًا. ومن الناحية الأخرى قد تسمح التكنولوجيا الحديثة بترجمة 'خيالات' تغيير شكل الجسم إلى واقع فعلى، وينبغى لنا هنا أن ننظر فى هذه الترجمات فى سياق الرأسمالية الأبوية، حيث يقال دائمًا إن أجساد النساء 'ناقصة' (هوثورن 1999: 208). ونقول بعبارة أخرى إنه لا توجد مُسَبَّقًا فوائد محتومة لطمس الحدود الفاصلة.

ومن قبيل هذا عدم وجود شيء 'خانق' بطبيعته فى التفكير الثنائى إذا كان الجهد المبذول يقتصر على رصد وجوه الاختلاف. وهكذا فإن هاراواى تريد طمس التمييز بين البشر والحيوان. ولكن، حتى إذا قلنا إن البشر والحيوان يتساويان فى القيمة المعنوية، فإن ذلك لا يعنى أن الاختلافات لا دلالة لها من حيث الحاجات الخاصة بكل نوع. فإذا غيرنا صوغ القضية قلنا إنها لا تتعلق بضرورة خلق الثنائيات ووجوه التمييز، بل تتعلق بمدى دقتها ووجوه استخدامها.ولنقل، متابعة منا لمسار هذه الفكرة، إن التقسيم والتمييز محتومان فى بناء المعرفة، ولا يدهشنا من ثم أن هاراواى تقيم جانبًا من قضيتها على التمييز المهم بين 'النظام الأبوى الرأسمالى لذوى البشرة البيضاء' وبين 'معلوماتية السيطرة' من أجل تأكيد الحاجة إلى أسطورة السايبورج.

وعلى غرار ذلك نرى أنها على الرغم من معارضتها لفكرة إقصاء أية بنود فى تقسيم معين، فإنها تجد من الصعب عليها مقاومة ذلك ما دام فى صالحها. فهى تعترض على ما ترى أنه يمثل القهر الكامن فى 'الاتصال المحكم' (ص 176) ومع ذلك فلنا أن نتساءل إن كان الاتصال المحكم يمثل القهر بالضرورة، بل وإن كانت 'الواقعية' المعرفية المرتبطة بهذه الرغبة تتمتع بإمكانية التحرير من خلال تعرية بعض المعتقدات الخاطئة. والواقع أنها تعترف فى مكان آخر بالطاقة التقدمية الكامنة فى "الوصف الصادق... الذى لا هراء فيه... للعالم 'الحقيقى' " (هاراواى 1991: 187؛ وانظر هاردنج 1986: 194). وهى أيضًا تستبعد المذهب الإنسانى الماركسى لأنه يتماهى مع "الذات الغربية تماهيًا بارزًا" (ص

158) وإذا كان من الواضح أن أصول هذا المذهب غربية، فهل يعنى ذلك استحالة كونه من الدوال 'العائمة' التى يمكن إعادة تشكيلها بالأسلوب 'التقدمى' فى سياقات غير غربية؟ ومرة أخرى، على الرغم من أنها ترمى بوضوح إلى التغلب على ثنائية الطبيعة/الثقافة، فإن مذهبها الطبيعى المضاد للعضوية صراحة، وهو الذى ينبع من هذا المذهب الإنسانى، يحول فيما يبدو دون تحقيق تفاعل صادق بين 'الطبيعة' و'الثقافة'، بحيث تتخذ الحاجات البشرية (الطبيعية) الثابتة شتى الأشكال الثقافية. والواقع أنها تنظر إلى 'الطبيعة' من وجهة نظر سيميوطيقية، مهما تبلغ رغبتها فى الاستمساك بالواقعية المعرفية وكذلك بمذهب البنائية الاجتماعية. وعلى الرغم من أنها تؤثر أن تكون، وفقًا لمذهبها المناهض للطبيعة، 'سايبورجًا' لا 'ربةً'، فلماذا لا تكون سايبورجًا وربةً معًا؟

ونقول باختصار إن موقفها 'الساخر' كان يمكن أن يكتسب 'إخلاصًا' أكبر إذا التزمت التزامًا أشد بالخط النسوى الماركسى وبمذهب 'مادى' أقوى ويعترف اعترافًا كاملًا بأن الوجود للتكنولوجيا المتقدمة فى علاقات الإنتاج الصناعى يعنى أن السياسة 'التقدمية' تتطلب ما يزيد على المقاومة الثقافية المتمثلة فى إعادة تحديد الدلالات أو 'إعادة التشفير'. كما إن الجمع بين الخط النسوى الاشتراكى وخط ما بعد الحداثة يتطلب قبولًا أكبر 'للواقعية' المعرفية (تمييزًا عن مذهب البنائية الاجتماعية)، والمذهب الطبيعى، والمذهب الإنسانى، حتى ولو لم توفر هذه المذاهب أساسًا مطلقًا وجوهريًّا. ولا يقل أهمية عن ذلك أن وضعها (فى هذا العصر) 'مذهب الأبوة الرأسمالى للرجل الأبيض' جنبًا إلى جنب مع 'معلوماتية السيطرة' ليس مقنعًا بصورة كاملة، ولو اقتصر السبب على أن مذهب الأبوة الرأسمالية فى الحياة لم يفقد فيما يبدو أى قدر من سيطرته، وعلى الرغم من ضخامة تأثير التكنولوجيا المتقدمة فإنه كان ولايزال متفاوتًا من منطقة إلى منطقة فى العالم.

ما بعد الماركسية 'القوية'

يعتمد تعريف ذوات المذهب النسوى اللاتى يعتنقن ما بعد الماركسية القوية على اعتقادهن الواضح أن الأفكار الخاصة بنظرية المعرفة (الموضوعية) والأنطولوجيا (المادية والبناء الاجتماعى 'للطبيعة البشرية') لاتزال مهمة لبرنامج العمل النسوى، مهما تكن شكوكهن فى صحة المقولات الرئيسية للماركسية التى تعلى من قدر عمل

الذكور المأجور وتنسب إلى 'الطبيعة'، أو 'تُخفى' الكثير من أدوار المرأة. ويفحص هذا القسم نمطين من أنماط المذهب النسوى القائم على ما بعد الماركسية 'القوية'، وهما "النظرية النسوية الموقفية" و"النظرية النسوية المادية" على الرغم من أن شروح "النظم المتعددة" (مثلا: هوكس 2000: 161) والمذهب النسوى "لما بعد الاستعمار" (مثلًا: موهانتى 1992) يمكن استخدامها نماذج لهذا النمط.

النظرية النسوية الموقفية

بحلول أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات ظهرت أنماط مختلفة من المذهب النسوى، استنادًا إلى الخبرات الكثيرة بمعنى كون الفرد 'امرأة'، وبدأت الداعيات النسويات فى إبدء قلقهن من القول بأن خبرة المرأة يمكن إعادة تفسيرها وحسب من منظور ماركسى، ولكنهن أبدين قلقهن أيضًا من اعتبار 'الخبرة' المباشرة، مهما يبلغ صدقها، ذات سلطة نهائية فى النضال من أجل تحرير المرأة. وبعبارة أخرى، لا تستطيع 'النظرية' أو 'الخبرة' أن تزعم مسبقًا امتلاكها "للحقيقة". وهكذا قام عدد من المُنَظِّرَاتِ بوضع "نظرية النسوية الموقفية"، وكان من بينهن دوروثى سميث، وساندرا هاردنج، ودونا هاراواى، وچين فلاكس، وأليسون چاجر، وهيلارى روز، ونانسى هارتسوك، وكن يعملن مستقلات عن بعضهن البعض أو بالتعاون فيما بينهن (انظر هاردنج 1986: 142-162). وعلى الرغم من أن كلا منهن قد وضعت صورة للنظرية تختلف اختلافًا طفيفًا عن الأخرى، وذلك إلى حد ما بسبب تفاوت خلفياتهن العلمية، فلم تكن هذه الصور تتناقض تناقضًا أساسيًا مع بعضها البعض، ولم تبذل أى من هذه المنظرات أدنى جهد لكى تشرح كيف تختلف أو تتفوق صور نظرياتهن عن بعضها البعض. والواقع أنها كانت تشترك - بالقطع - فى جوانب كثيرة، منها عدم الرغبة فى عزل القضايا السياسية والمعرفية والأنطولوجية، إلى جانب الإيمان الراسخ بأن خبرة المرأة لا يمكن تمثيلها تمثيلًا صادقًا بثنائيات عصر التنوير فى لغة الرجل مثل الذهن/الجسم، والعقل/العاطفة، والمجرد/المجسد، والذات/الموضوع، والثقافة/الطبيعة. ومن القضايا ذات الأهمية الحاسمة ضرورة تحديد 'موقع' للمعرفة، إذا استخدمنا مصطلح هاراواى، أو ضرورة 'تجسيدها'. أى من المحال اعتبار المعرفة 'متعالية'، لا مصدر لها، وهو ما يمكن أن يعنى أنها 'بلا مسؤولية'، بل لابد أن تأتى من مصدر ما، وأن تخضع للمساءلة وللسلطة. وأخيرًا نجد

أن عددًا كبيرًا من دعاة النسوية الموقفية يعترفن بأهمية تقسيم العمل بين الجنسين فى تشكيل خبرات المرأة. وكان جميعهن يأملن بأن تسهم نظراتهن الثاقبة فى خلق علم 'يخلف' ما سبق ويتفق مع 'ما بعد عصر التنوير'.

وسوف ننظر هنا فى نظرية النسوية الموقفية عند نانسى هارتسوك، وإن لم تكن تتفوق على الصور الأخرى، ولكن لأنها المفكرة التى ارتبطت بهذه النظرية بوضوح أكبر من غيرها (انظر هيكمان 2000: 9) كان مقالها الذى يعتبر معلمًا على الطريق وعنوانه "الموقفية النسوية: تعبيد الطريق لمادية تاريخية ذات طابع نسوى خاص" يعتبر ردًا على دعوة أيريس ينج إلى وضع 'مادية تاريخية ذات طابع نسوى خاص' (هارتسوك 1998: 127). وأما صورتها الخاصة المتميزة للموقفية فكانت تدين بشىء إلى ماركس، وكذلك – بدرجة أقل – إلى لوكاتش، إلى جانب نظرية علاقات الأشياء فى التحليل النفسى.

وأما فكرة 'الموقف' فهى مستوحاة من المقالة التى كتبها لوكاتش بعنوان "التَّشَيُّؤُ وموقف البروليتاريا"، وهى المنشورة فى كتابه **التاريخ والوعى الطبقى**. ويقول لوكاتش إن الذين يتعرضون للاستغلال يستطيعون، على الأقل من ناحية الإمكانية، تقديم صورة أدق وأشد تحررًا من الشيئية والنظرة الأيديولوجية لعلاقات الإنتاج مما يستطيعه المستغِلون (الرأسماليون). كما أخذت من لوكاتش أيضًا الفكرة التى تقول إن النظرية 'منهج' للتحليل. وكانت ديونها الكبرى ترجع أولًا إلى ماركس، وخصوصًا 'الميتانظرية' التى وضعها عن نظرية المعرفة والأنطولوجيا، على نحو ما يوحى به كتابه **قضايا عن فيورباخ**، لا كتاباته فى الاقتصاد السياسى. وهكذا يمكن الحصول على معرفة تتمتع 'بثقة' أكبر (ولا نقول 'حقيقية') من خلال فهم الأنشطة العملية (الإنتاجية والتكاثرية) للمرأة وضروب نضالها ضد القهر. وكانت هذه الأنشطة قد غدت من 'المؤسسات' فى المقام الأول بسبب تقسيم العمل بين الجنسين، وتشترك فيها معظم النساء. وكانت أشغال المرأة تتضمن العمل المنزلى وتربية الأطفال، مع ما يصاحبها من أنشطة تخلق دورها الاجتماعى، إلى جانب 'اليوم المزدوج' الذى يتضمن إنتاج البضائع والبشر. وتضاف إلى ذلك بعض الخبرات الجسدية التى تنفرد بها المرأة، مثل الحيض، والجماع، والحمل، والولادة والرضاعة. وتعتبر الأمومة، من وجهة نظر تقدمية، ذات أهمية حاسمة لأن تربية الأطفال تتضمن خبرات التغير والنمو، ومساعدة شخص آخر على التطور وتعلم حدود السيطرة والتحكم (ص 115).

والمصدر الرئيسى الآخر لنظريتها كان نظريات علاقات الأشياء فى التحليل النفسى التى تفسر الاختلاف بين الذكر والأنثى، فأما محصلة التضاد بينهما فى المرحلة 'بعد الأوديبية' فهى بناء حدود جامدة 'للأنا' عند الذكور، حيث يُضطر الصبيان إلى تمييزأنفسهم عن أمهاتهم، ومعارضتهن، وصياغة ذواتهم على شكل الأب الغائب، بحيث يؤدى هذا اللون من إضفاء 'الغيرية' إلى نشأة 'ذكورية مجردة'، وهو ما يتضاد مع 'الأنا' المرنة المتعاطفة للأنثى التى تضطر إلى الانفصال الحاسم عن أمها، وحيث يقوم إحساسها بذاتها على الخبرة العملية. ومن شأن تلك 'الذكورية المجردة' أن تؤدى إلى ما يمكن أن يصبح ثنائيات مسيطرة مدمرة، مثل المجرد/المجسد، والذهن/الجسم، والثقافة/الطبيعة وما إلى ذلك بسبيل، على العكس من خبرات المرأة بالعلاقات الإيجابية للاستمرار والتواصل مع الآخرين ومع العالم الطبيعى. ونرى باختصار أن خبرات المرأة تتجاوز الثنائيات التى عادة ما يخبرها الرجل، ويمكن للمعرفة 'المكتسبة' منها أن تُعَمَّمَ بحيث تشمل النظام الاجتماعى كله، وتشجع على خلق مجتمع مكتمل الإنسانية، ويعتمد فى بنائه على الربط والوصل لا على الانفصال والمعارضة. وقد عدلت موقفها فيما بعد استجابة لعدد من الانتقادات، فأعربت عن إدراكها التام لضرورة تعدد المواقف بدلًا من ضم الفئتين المنفصلتين وهما فئة 'البشرة الملونة' وفئة 'الميول المثلية' فى فئة واحدة غير منفصلة هى البيضاء/ الميول السوية (ص 239؛ هارتسوك 2000: 36). ومع ذلك فقد اعترفت بأن الحاجة لاتزال قائمة لوضع قاعدة نظرية من نوع ما للتضامن الأنثوى.

وإذا شئنا عند تقييم نظريتها أن ننحى الصعوبات الكامنة فى اعترافها، على نحو ما تفعل هارتسوك، بوجود العديد من المواقف التى يمكن اعتبار كل منها موقفًا 'موضوعيًّا'، فلنا أن نبدأ بمسألة صغيرة، وإن كان يمكن أن تكون لها دلالتها، وهى أنها تفضل تعبير 'التقسيم الجنسى للعمل' على استخدام تعبير تقسيم العمل بين الرجل والمرأة، وذلك حتى تؤكد الخصائص البيولوجية التى لا تتغير للمرأة. ولكنها تعتمد أيضًا على نظرية علاقات الأشياء التى يفسر بها التحليل النفسى تطور نفسية كل من الذكر والأنثى. وعلى الرغم من أن هذه النظرية تتضمن ما يوحى باستنادها إلى 'الطبيعة'، فإنها تتضمن كذلك فيما يبدو تحليلا للدور الاجتماعى لكل من الجنسين فى سياق إقامة التضاد بين وعى الأنثى ووعى الذكر، إذ تعترف بأن رعاية الأطفال شىء متغير ثقافيًّا (ص 112). وأما مشكلة الجمع بين لون ما من ألوان

المادية وبين نظرية علاقات الأشياء فتغدو مشكلة معقدة إذا قررنا أن نتساءل أيضًا إن كان إعراضها عن الاقتصاد السياسى عند ماركس وتفضيلها 'للميتانظرية' عنده، وفكرة التقسيم الجنسى للعمل يمثل خطوة لا إشكالية فيها. إذ إن ذلك يتجاهل حقيقة أساسية وهى أن الرجال والنساء يعيشون فى عالم مبنى على تقسيم العمل بالمنهج الرأسمالى، وهو لا يتفاعل وحسب مع الصور السابقة للتقسيم الجنسى للعمل، أو لتقسيم العمل بين الرجل والمرأة، بل يشكلها، وفى غضون هذا التشكيل يمكنه بسهولة أن يؤثر فى ممارسة الأمومة، مضفيًا مزيدًا من المرونة على أدوار الأبوين. فالواقع أن أفكار الذكورة والأنوثة والأمومة قد تعرضت للقلقلة فى العالم المعاصر، خصوصًا فى الغرب، وعلى الرغم من أننا لا ينبغى لنا أن نبالغ فى تصوير هذا الاتجاه، فإنه يوحى فعلًا **بإمكان** 'انخفاض' فى الذكورة التجريدية، وهو ما قد يكون بالغ الأهمية لتحقيق أى برنامج عمل اشتراكى، وهو ما لا تزال هارتسوك مستمسكة به، ويتطلب التحالف مع الرجال، ويقوم على أساس نوع ما من "شروط الإمكانية" المادية. وقد تكون للطبقة أهمية هنا أيضًا، سواء كان ذلك فى تعزيز مثل ذلك التحالف أو تعزيز التضامن بين النساء من ذوات المواقف المختلفة. وأما المسألة الأخيرة فهى أنه على الرغم من أن النظرية الموقفية تقوم على أساس خبرات المرأة المستقاة من شتى ممارساتها والتى تتطلب نوعًا ما من 'الوساطة' النظرية، فلا يتضح لنا من سيقوم بهذه الوساطة، وفى أية ظروف 'للمساءلة'. الواضح أن الحاجة قائمة إلى نوع ما من الممارسة الديموقراطية، أى إلى التوصل إلى 'الحقيقة' معًا. وما الدور المنوط بدعاة المذهب النسائى الأكاديميات فى تحقيق الوحدة المذكورة بين النظرية والممارسة؟

وحتى إن كانت الانتقادات السابقة صحيحة إلى حد ما، فلا ينبغى تفسير هذا بأنه يعنى اعتبار النظرية الموقفية طريقًا مسدودًا، بمعنى أنها لاتزال تستمسك - بشدة - بعدد من نقاط القوة فى الماركسية فى مواجهة النقد من زاوية 'ما بعد العصر الحديث'، وخصوصًا بفكرة ما عن 'الحقيقة'، أو 'اليقين'، أو 'الأساس المعرفى' (ماكلينان 1995: 393) وهو ما يعنى ضمنًا وجود 'وعى زائف' مستقل عن السلطة، أو التزام بنوع ما من المادية والسلوك التحررى، وذلك كله قد يضيع إما فى النكوص اللانهائى الذى تأتى به المعالجة التفكيكية لمنزلة 'المرأة'، وإما فى مسارات الدلالات التى لا تنتهى.

المذهب النسوى المادى

بدأ ارتباط مصطلح ’المادية‘ بالمذهب النسوى فى السبعينيات، إذ استخدمت المصطلح كريستين دلفى (1984) وأنيت قون، وآن مارى وولپ (1978) اللاتى كن يعملن فى إطار التقاليد الماركسية، للدلالة على خصوصية قهر المرأة (قون وولپ 1978: 8؛ دلفى 1984: 215) الذى لم يكن الماركسيون قد فسروه تفسيراً مُرْضيًا. ويمكن تعريف موقفهن أيضًا بأنه يمثل ما بعد ماركسية ’قوية‘ بمعنى أن النظام الأبوى، سواء كان يستعان به فى الوصف أو فى الشرح، كان لابد من إضافته إلى الماركسية. ولكننا نرى أن بعض دعاة المذهب النسوى أقدمن، بحلول التسعينيات وفى أعقاب ما بعد البنيوية، على تخفيف ’ماركسيتهن‘، حتى أصبحت ’المادية النسوية‘ عندهن تشير أساسًا إما إلى ’مادية‘ ’الجسد‘، أو الآثار المادية للخطاب أو اللغة (إيبرت 1996: 26-30؛ خيمينيز 2000: 25). ولكن عددًا آخر منهن اختار رفع راية ’المادية النسوية‘ لشتى الأسباب، على الرغم من أنهن كن بوضوح من نصيرات ما بعد الماركسية ’القوية‘، ويولين دلالة كبرى للأنشطة الإنتاجية والتكاثرية ’المادية‘، خصوصًا فى إطار التقسيم الجنسى للعمل. وعلى الرغم من وجود صور لما بعد الماركسية ’الضعيفة‘ فى داخل ’المادية النسوية‘، فإن الصور الناضجة لها كانت ’قوية‘.

كانت ’المادية النسوية‘ ’القوية‘ عند آن فيرجسون (فيرجسون 1991: 1) تقوم على أساس مفهوم معين ’لطرائق الإنتاج الجنسى/ العاطفى‘، التى تتضمن الحياة الجنسية، والترابط الاجتماعى، والأبوة والأمومة، المستندة أساسًا إلى التقسيم الجنسى للعمل. وتقترح فيرجسون إذن أن هذا الشكل من أشكال الإنتاج يحدث أيضًا داخل ’نظم‘ سيادة عنصرية وطبقية، وهى التى ساعدت جميعًا على خلق نظرية القهر ’المتعدد النظم‘. وهى تقول صراحة إنها تقبل رفض ما بعد الحداثيين للافتراضات العالمية للمذهب الإنسانى. وهى لا تفترض سلفًا وجود طبيعة بشرية مشتركة، ولو مغتربة، أو وجود مفهوم موحد للذات. وعلى الرغم من دعوتها إلى إنشاء ائتلافات مناهضة للعنصرية والأبوية والرأسمالية، فإنها كانت ترى فى آخر المطاف ضرورة الاشتراكية، وإلغاء الرأسمالية، وهو ما من شأنه المساعدة على إزالة التمييز بين الجنسين من جميع جوانب الحياة الاجتماعية (فيرجسون 1991: 107). وعلى الرغم من إدراكها للاختلافات بين النساء، فقد أشارت إلى ثبات صورة المرأة عبر شتى الثقافات باعتبارها أُمًّا بيولوجية، والحقيقة التى تقول إن معظم النساء ينتمين إلى

أمهاتهن لا إلى آبائهن، وإن أساس سيطرة الذكر ترجع إلى تقسيم العمل القائم على 'الجنس/ العاطفة' (فيرجسون 1991: 67). وكانت ترى أخيراً أن النساء 'طبقة ثورية' نتيجة لموقعهن داخل التقسيم الجنسى للعمل والمتناقضات المتنامية بين العلاقات الاجتماعية للإنتاج الرأسمالى، والعلاقات الاجتماعية للإنتاج القائم على النظام الأبوى و'الجنس/ العاطفة' داخل الأسرة، إذ كثيراً ما تلجأ الأمهات اللاتى لا أزواج لهن إلى العمل مقابل أجور يعشن بها على الكفاف، أو الاعتماد على مدفوعات الرعاية الاجتماعية الضئيلة (فيرجسون 1991: 44). كما قالت إن قهر المرأة يزداد من خلال تكثيف تكاثر علاقات الإنتاج الرأسمالية والأبوية.

وهكذا نرى أن فيرجسون تدعو إلى ما أسميناه حالة ما بعد ماركسية 'قوية'، استجابة للتطورات فى الفكر النسوى فى الثمانينيات، ويعتبر تحليلها تحليلًا ثنائى النظام أساسًا، إلى جانب بعض الأفكار 'الجنسية' و'العنصرية'. ما مدى كفاءة استجابتها المذكورة إذن؟ على الرغم من أنها تقبل إلى حد ما نقد ما بعد الحداثة لوجود مفهوم موحد قائم على عناصر 'جوهرية' للذات، ووجود طبيعة بشرية 'عالمية' تتسم بالغربة، فإنها فى الواقع لا تتخلى عن الفرضية القائمة على 'العالمية' التى تقول بأن الاشتراكية الديموقراطية وإزالة الفوارق بين الجنسين فى جميع أشكال الحياة الاجتماعية من شأنه أن يعود بالخير العام على النساء جميعًا (فيرجسون 1991: 107). وهكذا يصعب علينا أن نفهم على وجه الدقة المدى الذى ذهبت إليه فى التخلى عن المفهوم الماركسى 'المبكر' للطبيعة البشرية. وتتمثل المشكلة الأخرى فى أنها، على الرغم من رؤيتها للنساء باعتبارهن طبقة يمكن أن تكون ثورية، بسبب تخليها عن الماركسية التقليدية، فإنها لا تدرس صور تقسيم العمل المتغيرة دراسة كاملة، وهو التغير الذى قد يؤدى إلى تغيير محدود فى علاقات السلطة بين الجنسين. وهى أخيراً لا تنظر فى إمكان التأثير الطبقى فقد تكون الطبقة مصدرًا مهما للوحدة والانقسام بين النساء، إذ تخلق اختلافات قائمة على الفوارق فى الثروة وظروف العمل، ولكنها قد تنجح فى التغلب على الفوارق العنصرية والعرقية وما بين الجنسين استنادًا إلى وجوه التماثل فى الثروة/الدخل وظروف العمل.

وكانت روزمارى هنيسى فى اعتناقها 'للنسوية المادية' ترجع أصداء كثير من أفكار فيرجسون ونظراتها الثاقبة، إما بشأن النظم الثنائية (أو 'المتعددة' فعليا) أو بشأن الإنتاج القائم على الجنس/العاطفة، أو بشأن تقسيم العمل، وكان 'مذهبها

النسوى الماركسى بعد الحداثى' (هنيسى 1993: 14) تتجلى فيه أيضًا حساسيات بعد حداثية، وإن لم تكن هذه تتمثل فى مناهضة المذهب الإنسانى والذوات 'المفتتة' بل فى اهتمامها بتحليل الذوات المعاصرة، باعتبارها أبنية بناها الخطاب، وفى رفضها إقامة المعارف النسوية على قواعد تأسيسية. ومع ذلك فإن التزامها بالمادية جعلها تبتعد ابتعادًا صريحًا لا عن لاكلاو وموف فحسب (هنيسى 1993: 22-25، 62) بل أيضًا عن هاراواى، ولا ندرى، وغيرهما ممن كُنَّ ينظرن إلى الاختلافات باعتبارها ثمرة التفاعل بين الدوال لا باعتبار أن مصدرها الأخير هو الأشكال الرأسمالية (الحديثة) لإنتاج السلع وتوزيعها، ومن ثم فهى تقلل من أهمية الظروف غير المتصلة بالخطاب. وكانت مهتمة بصفة خاصة بإنتاج محاور جديدة للرغبة الجنسية من خلال إلغاء التمييز بين الجنسين نتيجة التغيرات فى تقسيم العمل، والملكية، وقانون التراضى (هنيسى 2000: 101) وهى التى فصلت الحياة الجنسية عن وظيفتها الإنجابية (هنيسى 2000: 133). أضف إلى هذا أنها كانت ترى أن انحسار اعتبار انجذاب الفرد إلى الجنس الآخر (لا إلى الجنس نفسه) يمثل الحياة الجنسية المعيارية أمرًا يتفق مع التحولات 'المرنة' فى صورة 'السلعة' (هنيسى 2000: 109).

وإذا كان تركيزها على 'الاقتصاد السياسى' يعتبر نقيضًا طريفًا لمذهبها 'المادى الثقافى' (أى إنه معنى بالآثار 'المادية' للثقافة، خصوصًا فى 'الجسد') فهل يتطلب هذا، كما تقول هنيسى، رفضًا 'بعد حداثى' لنظرية المعرفة (هنيسى 1993: 26)؟ فعلى الرغم من أنها كانت تعارض أى زعم بوجود 'خطاب' تأسيسى 'من الرب أو العقل أو العلم' أو ما عدا ذلك من 'ضروب الخطاب الحاكمة' فقد كانت تقول بأن العلاقة بين ما يعتبر معرفة وبين 'الحقيقة' علاقة مهمة. وينبغى إثبات صحة 'مزاعم الحقيقة' فى علاقتها بألوان الخطاب الأخرى التى تقدم أيضًا مزاعم عن 'الواقع' (هنيسى 1993: 28). ومع ذلك فالحقائق عندها 'سياسية' لا 'ميتافيزيقية'، وهى تُستمد من طاقتها التفسيرية، أى "تأثيرها فى 'البناء الأيديولوجى للواقع' " (هنيسى 1993: 28). وتقوم هذه الطاقة التفسيرية على النجاح فى حل المشكلات التى وضعتها النظرية لنفسها، حتى ولو طعنت فيها ضروب أخرى للخطاب. وكانت تقول إن كل إطار نظرى منحاز إلى طرف معين، وهكذا فإن فاعلية الماركسية لابد أن تُقاس فى ضوء سعيها لتحقيق المساواة فى توزيع الموارد ووضع حد للاستغلال.

هل يمكن أن يمتزج التزامها بمذهب مادى تغذوه الماركسية بنظرية معرفية

'سياسية' بعد حداثية؟ على الرغم من أن جانبًا كبيرًا من الفكر النسوى - إلى جانب فوكوه ودريدا - قد منحنا الحساسية اللازمة لإدراك مدى تأثير السلطة والسيطرة فى المعرفة (واللغة)، فلا ينبغى التخلى عن الأفكار التقليدية للحق والباطل، وهى المبنية على 'الموضوعية' المستمدة من نظريات التوافق والاتساق والواقع 'المعرفى'إما لأسباب 'سياسية' أو أسباب 'ميتافيزيقية'. وإذا كان من اللازم الربط بين المقولات الوصفية/ التفسيرية وبين المشروعات السياسية عمدًا أو دون عمد، فلابد من الفصل بينهما تحليليًّا. فإذا كانت الطاقة التفسيرية قائمة على "التأثير فى البناء الأيديولوجى للواقع والتدخل فيه"، فإن مصدر هذا التأثير ليس واضحًا، وما يكون عليه الحال لو كان التأثير ناجمًا من الطاقة البلاغية وحسب؟ فنحن نرى أن إحدى فضائل النظرية الموقفية هى أنها تفترض سلفًا وجود انفصام بين الأيديولوجيا السائدة، وبين الحياة (المادية) للمهمشين، ومن نتائج تطبيق الموقفية على هذه الحياة، زيادة قدرتنا على الفهم 'الموضوعى' للمجتمع، مهما يكن موضوع البحث السياسى. والمعروف أن جميع الأيديولوجيات تتضمن خليطًا من المقومات الوصفية والتفسيرية والقيمية، فإذا أردنا أن نقوض الجانب القيمى لأيديولوجية تفيد أقلية سائدة، فلابد من الطعن فى أوصافها وشروحها للعالم. وأما إنجاز هذا فيكون من خلال أشكال من المنطق والخبرة لا تفترض وجود منظورات من المحال الربط بينها، وتلك هى النظرة ما بعد الحداثية التى تقوم على المغالجات المحلية، والتي تميل هنيسى إليها ضمنًا. وعلى الرغم من زعم هنيسى بأنها لم تتخل عن النظرية الموقفية، فإن قلقها - الذى تشاركها فيه هاردنج وهاراواى وأخريات - بشأن الصياغات الخاصة بالسعى إلى أسس معرفية قاطعة فى حياة النساء المهمشات (على الرغم من تنوعهن) يدفعها إلى تنقيح هذه الصياغات، قائلة إن التركيز يجب أن يَنْصَبَّ على "آثار المعارف باعتبارها دائمًا طرقًا مكتسبة لفهم معنى العالم" (هنيسى 1993: 97؛ التأكيد فى الأصل). ولكن هاردنج (1993: 54) تعترف بأن الحياة المهمشة فى ذاتها لا تقدم ضمانًا للمعرفة، وربما لم تزد على دفع الداعية النسوية غير المهمشة (البيضاء ابنة الطبقة المتوسطة) إلى طلب 'الحد الأقصى من الموضوعية'. ومع ذلك فقد كانت تعتقد أن فهمها المادى لجانب كبير من جهود النساء للعناية بالأجساد يمثل موقفًا 'موضوعيًّا' بالغ الأهمية، يتيح البحث فى الأساليب التى تتخذها الأيديولوجيات الأبوية والرأسمالية لإخفاء هذه الجهود أو لتبخس قيمتها. وهكذا ففى ظل الأيديولوجية الأبوية والرأسمالية تستوعب المرأة توقعات الذكور (بأن ترعى جسم الذكر وأجسام الأطفال؟) وفى ظل

الأيديولوجية الرأسمالية تصبح لجهود المرأة 'قيمة استخدام' وقدر لا يذكر من 'قيمة التبادل'، وإذا كانت لها قيمة تبادل فسوف تكون ضئيلة نسبيًا، نظرًا لتوافر مهارات الرعاية فى كل مكان. وأمثال هذه الحياة تعتبر أساسًا لإثبات مدى **خطأ** أيديولوجيات السيطرة المذكورة. وهكذا فإن زيادة 'آثار' المعارف النسوية من دون وضع أساس معرفى/مادى لها، حسبما تقترح هادرنج، لن يؤدى إلا إلى إضعاف المذهب النسوى سياسيا، وربما أدى إلى الأخذ بمذهب 'تفاوت المنظورات' التى يتعذر التوفيق بينها وفقًا لما بعد الحداثة.

وربما كانت تيريزا إيبرت تمثل أكبر تحد فى الفكر النسوى المتسم بما بعد الماركسية 'القوية'، إذ لم تقبل من مقولات 'العصر' بعد الحديث إلا أن تصف نفسها أحيانًا بأنها "ما بعد حداثية تمارس المقاومة" (إيبرت 1996: 132) على الرغم من أنها تطلق على نفسها أيضًا اسم "المناضلة النسوية الحمراء" (ص 13، 24). وقد وضعت كتابًا عنوانه: **المذهب النسوى اللاهى وما بعده: ما بعد الحداثة، والرغبة، والعمل فى الرأسمالية الأخيرة**، وهو كتاب بالغ الثراء حافل بالمعلومات، وينافس فى نظراته النفاذة وعاطفته المشبوبة أعمال روزا لوكسمبورج، ومن المعاصرات إيلين وود. وسوف نكتفى بالإشارة إلى هجومها الشامل على ما تسميه 'المذهب النسوى اللاهى' الذى يعمد فى نهاية الأمر إلى اختزال 'الواقع' فى 'التطرف' فى التلاعب السيميوطيقى والتمثيلى. وأما بحثها النقدى فى المذهب النسوى 'اللاهى' الذى يضم أسماء مفكرات بالغة التنوع مثل بطلر، وهاراواى، وباريت، وكورنيل، وجروس، وذوات المذهب النسوى 'بعد البنيوى' الفرنسيات (وخصوصًا إيريجاراى وسيكسو) فيمكن تلخيصه فى قولها إنه [أى المذهب النسوى اللاهى] لا يتضمن إمكانات تحررية للنساء كلهن، بسبب الطابع المحدود لأهدافه التحويلية، وهى التى تقتصر على معالجة قضايا الدلالات فى 'البنية الفوقية'، بدلًا من علاقات الإنتاج التى تتضمن عدم المساواة فى تقسيم العمل بين الرجل والمرأة واستغلال المرأة. وتقول إنه لا يمكن الفصل بين الصورة الاجتماعية للجنسين، بحياتهما الجنسية ومتعهما ورغائبهما وحاجاتهما - وهى جميعًا أمور ذاتية - وبين الأحوال المادية والتطبيقية/العملية التى تنتج الأفراد (إيبرت 1996: 30، 81). وأما الجهود التحررية للنسوية اللاهية فقد أحبطها تركيزها على المعنى أو 'الخبرة' (باعتبارها 'النصَّ الحَدِّىَّ للواقع') لا على الشرح (أو 'الأصل' عند فوكوه) وهو الذى لابد منه لوضع بحث نقدى للهيكل (الاستغلالى) العام. وتقول إن النسوية اللاهية لم تقدم

شرحًا يذكر للعلاقة بين ما ينتمى 'للخطاب' وما لا ينتمى له (ص 42) وإنها كثيرًا ما كانت تقع فى خطأ الاختزال (ص 40) فتفسر 'القيمة' لا باعتبارها علاقة مادية، كما هى فى الماركسية، ولكن باعتبارها تورية لغوية. كما كان التركيز على المعنى لا على الشرح يتجلى أيضًا فى شكل التزامهن بالمادية، وهو الذى كان يعتبر اللغة نفسها 'مادية' (ونحن نفترض أن المقصود آثارها المادية أو باعتبارها 'وعيًا عمليًّا' [ماركس])، أو أن الجسد (غير التاريخى) يعتبر "كيانًا ماديًّا يمكن أن يعارض الخطاب" (بمفهوم فوكوه) أو أن العلاقة (المادية) بين الخطاب وغير الخطاب علاقة "لا تقبل الحسم" بطبيعتها. أما إيبرت فكانت ترى أن العلاقات الاجتماعية ذات الأساس المادى أسبق وجودًا من الدلالات، وتتسم 'بالموضوعية' (ص 38).

وتقول إيبرت إنه لا يدهشنا إدراك أن الافتقار إلى الطموح التحررى يرجع إلى أن داعيات المذهب النسوى 'اللاهى' كن من "نساء أوروبا وأمريكا المنتميات إلى الطبقة المتوسطة العليا"، وأن افتقارهن النظرى إلى التأمل الذاتى أدى إلى عجزهن عن إدراك أن انشغالهن بالرغبة والاختلاف كان فى الواقع من ثمار التناقضات الأساسية للرأسمالية (إيبرت 1996: 33). والواقع أن أقوالهن النظرية أدت فى الواقع إلى 'طمس' هذه التناقضات أو التوفيق بينها (ص 150)، كما كانت الأفكار الخاصة بالاختلاف (العلامات، الهوية/ النصية) تستخدم للتشكيك فى كل دعوة للنظرة الجماعية والعالمية، مبررة بذلك "مصالح الطبقة الحاكمة" (ص 52). وأما الراديكالية فى المذهب النسوى 'اللاهى' فتقتصر على كونه ذا نزعة فردية ومضاد للسلطوية (ص 220، وانظر سيجال 1999: 33) وعلى أنه يستبدل "التمكين اللغوى بالتمكين الاقتصادى والاجتماعى" (إيبرت 1996: 292).

وإذا كان هدف إيبرت المتمثل فى إعادة تركيز المذهب النسوى فى اتجاه مضاد للرأسمالية هدفًا جديرًا بالثناء، وكذلك كشفها عن المدى الذى وصلت إليه النسوية اللاهية فى الابتعاد عن العوامل المادية و'العالمية' التى تمثل إشكاليةً مُلِحَّةً للغالبية العظمى من نساء العالم، فإن محاولتها المادية 'لثنى العصا' (إذا اقتبسنا عبارة من لينين) لا تقنعنا الإقناع الكامل. وعلى الرغم من أن استقطاب المواقف كثيرًا ما يفيدنا فى الكشف عن التنافس بين منطق كل منها وعواقبه، فإن حماسها فى تأكيد أهمية 'القاعدة' الاقتصادية ربما كان يقدم من المبررات الكثيرة ما يحول دون تجاهلها من جانب من يمكنهم انتقاد المذهب 'اللاهى'، فلقد سبق أن أشرنا إلى أنها تعتبر

العلاقات الاجتماعية 'سابقة' على الدلالات، كما إنها تنظر إلى المذهب الأبوى (إيبرت 1996: 90، 92، 136) من زاوية واحدة فقط، وهى فوائده الاقتصادية، أو من حيث كونه من ثمار الرأسمالية، كما هو الحال فى المراهقات الحوامل والميول الجنسية المثلية (ص 96) والاغتصاب (ص 19، 20) والرغبة (ص 49) والميل إلى الجنس الآخر (ص 65) والرضاعة الطبيعية (ص 238). أو تقترح أن ضروب التنازع حول المعنى ينبغى أن "يكون أساسها أسبقية ضروب الصراعات الاقتصادية" (ص 123). وأحيانًا ما نلمح أفكارًا أشد تحديدًا فى ثنايا حجتها، بحيث تصور العلاقة بين القاعدة والبنية الفوقية فى صورة 'جدلية' (ص 172، 178) وتحض على التدخل فى **كل من** علاقات الإنتاج الرأسمالية وأشكالها فى البنية الفوقية (ص 182، والتأكيد فى الأصل). وهى تتمتع بالقدرة على المراوغة: ففى فقرة واحدة (ص 95-96) تقول إن الحياة الجنسية والرغبة يمكن 'أن نعزوهما' إلى التركيب العضوى لرأس المال، وإن الحمل فى فترة المراهقة ليس نتيجة للرغبة والنظام الأبوى فقط بل يعتبر "أيضًا جزءًا من قانون حركة رأس المال"، أو (بتعبير أقوى) إن الحياة الجنسية "يتحكم فيها أسلوب الإنتاج". كما تعترف بأن الاستراتيجيات النسوية التفكيكية قد نجحت 'نجاحًا باهرًا' على مستوى البنية الفوقية فى إظهار مجافاة النظام الأبوى للطبيعة (ص 168).

ونخرج من هذا كله بعدد من المشاكل، وأولاها أن شرحها المتسم بالاختزال، والذى توضح فيه أن المذهب النسوى 'اللاهى' يخدم مصالح النساء من بنات الطبقة المتوسطة العليا، يجنح جنوحًا شديدًا إلى النبرة العاطفية وإرجاع الأسباب إلى الحياة الشخصية لصاحبات هذا المذهب من دون أن يقدم شرحًا يعتد به لعزوف هذا المذهب 'اللاهى' المنتمى لما بعد البنيوية عن الإحالة إلى الماركسية نظريًّا. ولا نجد فى كلامها إشارات تذكر إلى إمكان افصاح هذا الاتجاه عن فجوات الماركسية فيما يتعلق بالمرأة، أو السبب الذى دعا بعض الماركسيين مثل جرامشى وألتوسير، وغيرهم كثير، إلى معالجة مشكلة القاعدة والبنية الفوقية. أضف إلى ذلك أن قولها بأن العلاقات الاجتماعية 'سابقة' الوجود على الدلالات يعنى أنها تتجاهل الفكرة التى جاء بها دعاة ما بعد البنيوية (وجرامشى) من أن هذه العلاقات قد تشكلت أصلًا بفضل الدلالات المذكورة. والواقع، كما لاحظنا منذ قليل، أنها تُعَدِّلُ موقفها فيما يخص العلاقات بين القاعدة والبنية الفوقية، بحيث تستعيض عن 'العلة' الواحدة (القاعدة) بعلة 'جدلية'. والمشكلة هنا هى أن هذا القول لا يزيد على كونه

'لفتةً' عابرة وليس لها وزن يذكر فى بحثها النقدى الشامل بحيث لا نكاد نرى كيف يمكن للنظرات 'اللاهية' أن **تنضم إلى** الأطر الماركسية، بل وكيف يمكن للمشاغل 'اللاهية'، إذا فسرت تفسيرًا مناسبًا، أن تعود بالفائدة على ضروب كفاح العاملات من جميع الأعراق والجنسيات، مثلما نجحت جهود المطالبات بحق الانتخاب للمرأة، وكُنَّ من بنات الطبقة المتوسطة العليا، فى القرن الماضى. ومع ذلك فإن هذه الاعتراضات لا ينبغى لها أن تنتقص من قيمة حجتها العامة، ألا وهى أن داعيات المذهب النسوى 'اللاهى' - إذا كن يلتزمن التزامًا جادًا بتحرير (جنس) المرأة - فليس من المحتمل أن يحدثن تأثيرًا فى حياة غالبية النساء إلا إذا اسْتَعَنَّ بالمادية الماركسية الثرية القائمة على الخبرة العملية، والتى تسعى إلى إيضاح أحوالهن وتأمين مستقبل مختلف أفضل لهن.

التقييم

حاول هذه الفصل وضع الخطوط العريضة وتقييم استجابة المذهب النسوى بعد الماركسى بشقيه 'الضعيف' و'القوى' لتحدى ما بعد البنيوية الذى نشأ كذلك استجابة لنمو الاختلافات داخل الحركة النسوية (خصوصًا حول الانتماء العنصرى، والحياة الجنسية، والانتماء العرقى، وحالة ما بعد الاستعمار). وكان منهج التقييم قد اتخذ فى معظمه شكل البحث النقدى الداخلى، استكشافًا لنقاط التوتر داخل شتى الاستجابات. وكانت نتيجة هذا المدخل إثبات أن ما بعد الماركسية 'القوية'، من وجهة نظر تحرير المرأة، أفضل من ما بعد الماركسية 'الضعيفة'، وذلك لأنها تهدف إلى الإبقاء على نوع ما من التوتر الدينامى بين المذهب النسوى والماركسية والنظرات الثاقبة لما بعد البنيوية.

ومع ذلك فإن الخيط الفكرى الممتد عبر هذا الفصل هو أن شكلى ما بعد الماركسية النسوية قد قدما، كل بطريقته الخاصة، تنازلات أكثر مما ينبغى 'لحساسيات' ما بعد البنيوية (وربما كانت أقل مما ينبغى فى حالة إيبرت). وهكذا كانت باريت عازفة عن الإفصاح عن كيفية نجاح استمرار التزامها باعتبار الأيديولوجيا تعميةً فى سياق الرأسمالية الأبوية، إلا من حيث كونها "أيديولوجية أسرية". ولا نكاد ندرك كيف تعتبر الرأسمالية عقبة كؤودًا تعيق تحرير المرأة (خصوصًا من خلال التحكم فى تقسيم العمل، وما لها من تأثير بالغ فى فهم المرأة

لذاتها فى دورها كعاملة وفى حياتها الجنسية وهلم جرا) وكيف أن الماركسية، مهما تكن نقائصها، تفهم الصورة الكلية لطرائق عملها بعمق أكبر من أية نظرية أخرى. وعلى الرغم من أن هاراواى ملتزمة أيضًا بفكرة ما عن الموضوعية، فإنها تميل كذلك إلى الفصل بين الأيديولوجيا والرأسمالية، وتجعل الهدف الجديد لهجومها 'معلوماتية السيطرة'، وتعتمد طريقتها المختارة فى الكفاح اعتمادًا مبالغًا فيه على استراتيجية إعادة تشكيل الدلالات فى صورة السايبورج. أضف إلى ذلك أن هذه الاستراتيجية لا ترتبط فيما يبدو إلا برابطة واهنة بالتزامها المستمر بالمذهب النسوى الاشتراكى. والطريف أن نصيرات ما بعد الماركسية 'القوية'، مثل هارتسوك وفيرجسون، وإن كن أكثر اتصافًا بالمادية من دعاة ما بعد الماركسية 'الضعيفة'، فهن يقدمن 'تنازلات' أكثر مما ينبغى بافتراضهن ضمنًا أن الطبقة الاجتماعية ليست لها صلة تذكر بضروب كفاح المرأة، لا بمعنى فهم بناء الهوية، بل فى فهم توزيع فوائد وأعباء العمل وكيف أن لها ما يبررها. وأما 'التنازل' من جانب هنيسى فيتخذ صورة رفض الأشكال التقليدية لنظرية المعرفة، مفضلة عليها شكلًا 'سياسيًا'. ولا يتضح لنا فى ذلك إن كانت ملتزمة بشكل صلب للموضوعية بغض النظر عن العقيدة السياسية التى يمكنها أن توفر أساسًا للبحث النقدى الأيديولوجى.

ورغم ذلك، وحتى لو ظفر هذا الحكم العام على المذهب النسوى ما بعد الماركسى بالقبول، فليس القصد منه الدعوة إلى النتيجة المترتبة عليه أى إن علينا أن نعود إلى المناظرات التى دارت داخل المذهب النسوى قبل قدوم ما بعد البنيوية وظهور اتجاهات المذهب النسوى التى لا يمكن وصفها الصريح بأنها 'ليبرالية'، و'ماركسية'، وراديكالية، واشتراكية. فالواقع أن ما بيناه هو أن النجاح فى الحفاظ على التوتر الدينامى بين المذهب النسوى والماركسية وما بعد البنيوية جهد شاق، ولكنه أفضل - من وجهة النظر التحررية - من التخلى عن هذه الثلاثية، خصوصًا إذا أدرجنا مجالات أخرى لقهر المرأة لم تُناقش هنا، وتشمل الانتماء العنصرى وما بعد الاستعمار. ونقول بصفة خاصة إن المذهب النسوى المتسم بما بعد ماركسية 'قوية' والذى يقر إقرارًا كاملًا بأهمية العمل - فوائده وأعبائه - **بجميع** أشكاله لحياة المرأة يقدم أكبر إمكانية للجمع بين الخبرة التى يبنيها الخطاب 'محليا' وبين الشرح ونظرية المعرفة 'عالميا'. لكنه من المحال العودة إلى الماركسية 'البسيطة' التى كانت مناقشتها لبناء ذاتية المرأة - أى مسألة 'المعنى' - مقصورة على الجسد الذى يقوم بالعمل (وإن لم ننكر أهمية ذلك). بل ولا يمكننا أن نتصور المذهب النسوى ما

بعد الماركسى 'القوى' باعتباره جوهرًا شاملًا يشرح كل شىء، وإنما ينبغى أن ينظر إليه باعتباره جزءًا من 'كوكبة نجوم'، وفقًا لوصف ڤالتر بنيامين الذى يعنى بهذا أنها "مجموعة متجاورة، لا متكاملة، من العناصر المتغيرة التى تقاوم الاختزال فى 'قاسم مشترك'، أو جوهر أساسى، أو مبدأ توليدى أول" (بيرنشتاين 1993: 206).

ويمكن أن نطلق على مثل هذا الموقف مدخل 'طقم الأدوات'، وأن ننتقده لأنه يتجاهل التناقضات العميقة بين الصور المختلفة للماركسية وما بعد البنيوية والمذهب النسوى. ويصدق هذا بطبيعة الحال على صور معينة منها، ولكن عدم السماح للحجة بتجاوز هذا الحد يعنى تشجيع عدم إجراء حوار بين هذه المواقف فى مواجهة ضروب كفاح المرأة المستمر، وهى الضروب التى كثيرًا ما تتسم بتعدد طبقاتها وتدعو فعلًا إلى اتخاذ مدخل تركيبى. وهكذا نرى، باختصار، أن حرية المرأة تتطلب أكبر عدد ممكن من الأدوات النظرية اللازمة لتحقيق ذاتيتها، سواء كانت ما بعد بنيوية أو ماركسية، ما دام من المحال اعتبار 'الخبرة' والمعنى عناصر محايدة لا تقبل المراجعة والتنقيح.

ملخص

- قصور استجابة الماركسية التقليدية لنشأة المذهب النسوى.
- ما بعد الماركسية بصورتيها 'القوية' و'الضعيفة'.
- **الخلفية**: الاختلافات داخل الحركة النسوية، الانتقال من الشرح والحل إلى قهر المرأة، ثم إلى مسألة 'المعنى'/الخبرة. التدهور السياسى والنظرى للماركسية فى الثمانينيات.
- الانتقال من 'المادى' إلى الرمزى، ومن الشرح إلى المعنى.
- نمو المذهب النسوى الأكاديمى.
- **المذهب النسوى المتسم بما بعد ماركسية 'ضعيفة'**، 'الأزمنة الجديدة': **ميشيل باريت**، تأثير لاكلاو وفوكوه، إزالة الرابطة ما بين الطبقة والهوية؛ تتخلى عن المشروع الاشتراكى/ النسوى.
- استراتيجية الموازنة عندها. ما فيها من توترات. المشكلات الكامنة فى حذف مسألة الطبقة برمتها وتجاهل تأثير الرأسمالية فى حاجات المرأة وهويتها.

- **دونا هاراواى**: الاهتمام بتأثير التكنولوجيا الحيوية وتكنولوجيا المعلومات فى وعى المرأة وما يترتب على شيوع روايات الخيال العلمى التى تتناول ما بعد الاستعمار والسايبورج. تريد أن تتخطى 'الحدود' الضيقة للتفكير بمنطق الثنائيات الخانقة حتى "تبنى أسطورة سياسية ساخرة مخلصة للمذهب النسوى والاشتراكية والمادية".
- تريد استراتيجية لإعادة تحديد الدلالات من أجل تخطى الحدود الفاصلة بين المرأة والطبيعة وبين المرأة والآلة. 'الأزمنة الجديدة' الخاصة بمعلوماتية السيطرة. الصعوبات: عدم إدراج العلم، مشكلات استراتيجية إعادة تحديد الدلالات وتجاوز الحدود. التقسيمات التى جاءت بها.
- **ما بعد الماركسية 'القوية': النظرية الموقفية**. محاولة الجمع بين 'الخبرة' و'الحقيقة'.
- **نانسى هارتسوك**: الخبرة المشتركة للمرأة: التقسيم الجنسى للعمل، لا فى إنتاج البضائع فقط بل فى إنتاج البشر أيضًا، جسديًّا ونفسيًّا. إنتاج 'الذكورة التجريدية'، الثنائيات الذكورية، على عكس الترابط النسوى. مشكلات مفهوم التقسيم الجنسى للعمل، العلاقات بين دعاة المذهب النسوى الأكاديميات وضروب كفاح المرأة.
- المذهب النسوى المادى: آن فيرجسون: مفهوم 'تقسيم العمل على أساس الجنس/ العاطفة': التوتر الداخلى، آثار تقسيم العمل، والطبقة الاجتماعية.
- **روزمارى هنيسى**: الرأسمالية وتغير الهويات الجنسية، رفض ما بعد الحداثة لنظرية المعرفة التقليدية، المشكلات الخاصة بنظرية المعرفة 'السياسية' القائمة على 'الآثار' عندها.
- **تريزا إيبرت**: البحث النقدى فى المذهب النسوى لما بعد العصر الحديث باعتباره 'لاهيًا' واختزال الواقع فى التلاعب السيميوطيقى المتطرف؛ تركز بشدة على البنية الفوقية وعلى النزعة الفردية.
- **التقييم**: مشكلات كل من الصورتين 'الضعيفة' و'القوية' لما بعد الماركسية فى المذهب النسوى، والحاجة إلى الحفاظ على توتر دينامى بين المذهب النسوى والماركسية وما بعد البنيوية.

الفصل السادس
أجنيس هيلر: المذهب الإنسانى الراديكالى وما بعد الحداثة

لم يكن التقدم من خصائص التاريخ بصفة عامة، فلقد ولد فى العصر الحديث وربما يختفى معه. وفى أثناء خلق التقدم والحفاظ عليه بفضل ما نفعله الآن، لا يستطيع المرء إلا أن يعتقد (لا أن يعرف) أنه سوف يستمر. فالتقدم فى المستقبل ليس ضرورة، ولكنه قيمة نلتزم بها، ومن خلال هذا الالتزام يصبح تحقيقه ممكنًا. (هيلر، 1987: 307)

على المرء أن يلتزم بالحرص الشديد فى وصف أجنيس هيلر بما بعد الماركسية، شأنها فى هذا شأن العديد من الأعلام الذين يتناولهم هذا الكتاب، فلقد بُنى صيتُها - باعتبارها مفكرة جسورة وأصيلة - على أساس أنها 'ماركسية'، وإن كانت تنتمى إلى المذهب الإنسانى. والواقع أن 'مدرسة بودابست'، التى كانت هيلر، مع جورج لوكاتش، من كبار أعضائها، عادة ما توصف بأنها مدرسة 'الماركسية الإنسانية' (تورمى 2001، الفصل الأول). ومع ذلك فعندما انطوت صفحة المدرسة عام 1976، وضعت هيلر بحثًا نقديًا فى الماركسية تتردد فيه أصداء كثير من المشاغل التى ننظر

فيها هنا. ورغم انفصالها عن الماركسية فإنها لم تتخل قط عن طموحها الأكبر وهو إعادة صوغ البحث النقدى الراديكالى حتى يناسب 'الأزمنة الجديدة'. والواقع أن عددًا من مؤلفاتها، بما فى ذلك **الفلسفة الراديكالية** (1984 ب) **وما وراء العدالة** (1987)، يحتفظ بجانب كبير من راديكالية أعمالها المبكرة، مستندًا إلى التقاليد الجمهورية الراديكالية، وشتى أشكال الاشتراكية اليوتوبية، إلى جانب عمل هابرماس وغيره من الماركسيين الجدد. ولكن عملها، اعتبارًا من عقد الثمانينيات، يتسم باعتقادها أن الانشغال المتميز للحداثة بفهم اتجاهات وتيارات الحياة الاجتماعية قد أخلى مكانه لشكوك ما بعد الحداثة فى 'القصص الكبرى'، وهو المصطلح الذى أصبحت تستخدمه فى وصف المذاهب 'الشاملة' مثل الماركسية، متبعة فى ذلك نهج ليوتار. وقد استلزم هذا أن تحول مسارها فى اتجاه 'موضوع الطابع السياسى' أى المواطن، وخصوصًا فى اتجاه المجال الخلقى والأخلاقى فى بحثها عن الأقوال المأثورة ومعايير السلوك التى يمكنها أن تغذو سياسة راديكالية 'للحياة اليومية'. وتعتبر 'ما بعد الماركسية' من هذه الزاوية 'ما بعد حداثية' بمعنى أنها تبدأ بقبول المجال المحدود 'للطابع السياسى'، وطبيعة الحياة نفسها الخاضعة للقيود والاحتمالات بصفة عامة. وليس معنى هذا أنها كان لابد أن تكون سياسة تقبل الوضع الراهن بالضرورة، مهما يكن تعريفنا له. ولكنها كان لها أن تعيد النظر فى طرائق اكتساب الفرد أهمية ما، لا الطبقة ولا الحزب، كما كانت تعنى ضرورة التزام الحذر بوعى كامل فيما نتطلب من الآخرين أو نتوقعه منهم، وتعنى، قبل كل شىء، أن نأخذ مأخذ الجد نصيحة كانط بأن نعامل الآخرين باعتبارهم غايات فى ذاتها، وكانت هيلر تؤكد بقوة أن السياسة التى تنحرف عن تلك 'النصيحة' لن تنجح إلا فى تكرار الكوارث التى شهدتها هيلر عن كثب فى حياتها فى ظل "الاشتراكية القائمة فعلًا".

ولدت هيلر عام 1925 لأبوين يهوديين، وعندما اندلعت الحرب العالمية الثانية بدأ اليهود فى المجر يتعرضون للمضايقات والاضطهاد من جانب نظام هورتى [رئيس الدولة] المناصر للنازية، فقبض على والد هيلر، وكان اسمه پال، وأرسل إلى [معسكر اعتقال فى] أوشڤيتز حيث لقى حتفه. وبعد الحرب درست هيلر الكيمياء ولكنها تحولت بسرعة إلى دراسة الفلسفة، وهو ما أدخلها فى فلك چورچ لوكاتش الذى كتب لها أن تدرس وتعمل معه فى العقود الثلاثة التالية. وكانت فى البداية متعاطفة مع الشيوعية، وإن لم يكن مع 'الاشتراكية القائمة فعلًا'، ولكنها انجرفت فى أحداث

1956 عندما قامت ثورة شعبية أسقطت النظام وحدث لها ما حدث لكاستورياديس، إذ كانت المجالس الديموقراطية التى ظهرت مصدر إلهام وعجب على امتداد سنوات عديدة تالية. ولكن السيطرة الشيوعية أُعيد فرضها، وفى أعقابها عاشت هيلر فيما يشبه 'البرية' على الرغم من تألق كتاباتها الأولى والانتقادات غير المباشرة وحسب للنظام الشيوعى. وعندما خفت قسوة النظام، بدأت هيلر وزملاؤها فى 'مدرسة بودابست' - فرينش فيهير وچورچ ماركوس، وأندراس هيجيدوس وغيرهم - فى الظهور واكتساب الشهرة من خلال انتقاداتهم للمدى المحدود للإصلاح. ومع ذلك فبحلول 'ربيع پراغ' فرضت الدولة حظرًا على جميع أشكال 'المروق' (ماركسيا كان أو غير ماركسى). وحوكمت هيلر محاكمة صورية وحكم عليها بالنفى داخل البلد [الإقامة الجبرية فى مكان محدود]. ولكن هيلر نجحت آخر الأمر فى الرحيل إلى أستراليا عام 1976، ومكثت فيها عقدًا كاملًا، أستاذة فى جامعة لاتروب، فى ملبورن. وقد كتبت هناك جانبًا كبيرًا من إنتاجها السياسى، ورسخت سمعتها فى الغرب باعتبارها ناقدة للنظم الشيوعية من منظور المذهب الإنسانى لليسار. وكانت كتبها تتضمن **نظرية التاريخ** (1982) **والفلسفة الراديكالية** (1984 ب) والعمل الذى تعاونت فيه مع غيرها بعنوان **الدكتاتورية على الحاجات** (فيهير وآخرون 1983) وهو الذى يعتبر اليوم من أعمق التحليلات لأصول النظم الشيوعية وطبيعتها. وفى عام 1986 انتقلت هيلر إلى 'المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية' فى نيويورك، ومنذ ذلك الحين بدأ عملها يكتسب طابعًا فلسفيًا أوضح. ولقد ظلت دائمًا نموذجًا للمفكر الملتزم، إذ كانت تتكلم فى موضوعات متنوعة فى شتى أرجاء العالم، ولها مداخلات منتظمة فى المناظرات السياسية فى المجر.

الانفصال: الماركسية بعد القصة الكبرى

تشكلت ماركسية هيلر باعتبارها معارضة مباشرة للماركسية الرسمية للاتحاد السوفييتى التى كانت خاضعة له بعد انتهاء الحرب. وكان هذا يعنى أنها ماركسية من نوع اختزالى إن لم يكن ستالينى، أى إنها كانت تصر على إمكان فهم جميع الظواهر الاجتماعية من وجهة نظر تطور قوى الإنتاج: كانت ماركسية تحتقر فكرة الفرد باعتباره أى شىء يختلف عن كونه "نتاجًا اجتماعيًا" له حاجاته أو لوازمه الخاصة. وأما التاريخ فتاريخ الصراعات الطبقية، وليس للفرد من مكان فى هذه

القصة إلا باعتباره جزءًا من الطبقة. كانت هذه ماركسية تتجاهل فيما يبدو الموضوع المحدد للبحث النقدى الذى وجهه ماركس إلى الرأسمالية: أى المخلوق الذى يعانى جفوة الغربة، أى غربته عن نواتج عمله، وممن حوله، ومن نفسه. ويبين عمل هيلر بوضوح احتقارها لمثل هذه الأفكار، وهو ما يفسر بدوره سبب عدم نشر جانب كبير منه فى أيام الحكم الشيوعى.

كان أول عمل كتبته هيلر وقرأه الناس على نطاق واسع كتابًا بعنوان **الحياة اليومية** ([1967] 1984 أ)، وتدافع فيه عن مفهوم لوكاتش لقدرة الأفراد على الهروب من الأثقال الخانقة للأدوار الموروثة، بما فى ذلك الطبقة نفسها، التى تعتبر 'الدور' الماركسى الرئيسى. وتستكشف فيه إمكانية الانتفاع بما أطلقت عليه تعبير 'تجسيد الأشياء لذاته' وتعنى به أن الاطلاع على الفن والعلم والفلسفة قادر على تنمية ذهن ناقد ومن ثم توفير مخرج من الشَّرَكِ الخانق للأيديولوجية البورجوازية. ويصف الكتاب أيضًا الإمكانات المتاحة للأفراد النموذجيين لقيادة البحث عن مخرج من الحاضر الذى يعانى الغربة إلى مجتمع يتميز 'بثراء النزعة الفردية'. ومثل هذه الخطة تبدو من الزاوية السطحية محاكاة للاستراتيجيات الفكرية 'الطليعية' عند من كانت تنتقدهم لغير ذلك من أسباب، ولكن مقصدها كان تبيان الدور المنوط بالمثقفين فى تحليل العلاقات الاجتماعية بأسلوب يستبعد كل ما هو عارض أو عرضى أى احتمالى طارئ، حتى تتضح لنا الخيارات المتاحة للتحويل الجذرى لهذه العلاقات. ولم يكن ذلك يستلزم بناء حزب أو إضفاء موقع متميز على طبقة جديدة من 'المعلمين'، بل كان يعنى تشجيع من يدركون طبيعة 'الحاضر' ببصيرتهم إلى الحد اللازم لمشاركة الجمهور الظامئ إلى حلول لمشكلات المجتمع الصناعى المتقدم الواسعة النطاق.

كانت هذه السياسة القائمة على نزعة فردية متميزة تمثل تمردًا على الطبيعة 'المفترضة' لحياة الاغتراب، وقامت هيلر 'بتصحيح' جانب منها على الأقل فى عملين كتبتهما بُعَيْدَ نشر **الحياة اليومية** وهما مقال بعنوان "نحو نظرية ماركسية للقيمة" (1972) وكتاب **نظرية الحاجة عند ماركس** (1976)، وفيهما تضع هيلر الخطوط العريضة لما أصبح يمثل فكرة المذهب الإنسانى المألوفة، والتى تتكرر فى كتابات مدرسة بودابست، إذ تصر على أن ماركس وضع الفرد وحاجاته فى قلب بحثه النقدى فى الرأسمالية، ومن ثم فى قلب فكرته عن المجتمع المتحرر. واستفادت هيلر هنا فائدة كبرى من 'مستودع المواد' الذي اكتشفه لوكاتش، وخصوصًا **المخطوطات**

الاقتصادية والفلسفية لعام 1844، وكتاب **الأساس**. وكان هذان العملان هما اللذان وضع ماركس فيهما حدود معنى الاغتراب، وهكذا فكانت قضية استعادة الفرد 'لجوهر النوع البشرى' تقع فى قلب التحليل. وأما بعض المفاهيم الرئيسية مثل 'الحاجة الاجتماعية' و'المصالح الاجتماعية' التى تقوم عليها صورة ماركس 'المناهض للمذهب الإنسانى' فقد تناولتها هيلر بالتشريح الدقيق وأثبتت أنها فئات تنتمى إلى مجتمع الاغتراب، لا إلى مجتمع الإنتاج المشترك الذى يؤكد ضروب تنمية الفرد بجوانبه المتعددة، والثراء الإنسانى وإشباع الحاجات البشرية. وقالت هيلر إن فكر ماركس يتسم بالطابع الأخلاقى، صراحة وضمنًا، ما دام يستند إلى البحث النقدى فى القيمة البورجوازية من وجهة نظر القيم 'الشيوعية' المتفوقة مثل الوفرة، والثراء الإنسانى والحاجات الكيفية. ولا يعنى هذا أنها فسرت ماركس باعتباره 'ليبراليا' أو أنها أشارت إلى الصراع بين الحاجات والقيم باعتباره فى قلب الحياة الاجتماعية، ولكنها كانت تصر على أن ماركس كان لديه تصور أخلاقى للعالم يرى أن إشباع الحاجات البشرية تعبير عن الحياة الصالحة. وبهذا المعنى فقد حاولت هيلر الحفاظ على نظرة كانت تعانى من الإنكار العميق آنذاك ألا وهى أن الماركسية لم تكن مذهبًا 'مضادًا للجوهرية' أو حتى مذهبًا بنيويًّا (وهو الذى كان الشيوعيون يصرون على القول به، وألتوسير أيضًا وغيره من كبار مفكرى ذلك العصر). كانت تقول إننا لو جردنا عمل ماركس من مذهبه الإنسانى فلن يزيد عن كونه تقريبًا لعلم الاجتماع البورجوازى ولن يقدر على إلهام الناس بالعمل الاجتماعى أو الارتباط بالحركات الراديكالية 'بعد المادية' التى انطلقت فى شتى أنحاء العالم بعد عام 1968. ولو لم تعتمد الماركسية على الفرد باعتباره صاحب الحاجات الراديكالية وطالب 'التحرير' لظلت مذهبًا سخيفًا يشارك مشاركة كاملة فى محنة الملايين الذين يعانون فى ظل الحكم البيروقراطى.

ومع ذلك فإنها، حتى فى دفاعها عن هذه القراءة الخاصة لماركس تقول فى الوقت نفسه بوجود توترات معينة فى كلامه من شأنها تقويض الرسالة التحريرية التى تعتقد أنها كامنة فى تفكيره، وبأن ذلك يتضح بصفة خاصة فى الطبيعة الغائية لفلسفة التاريخ عنده، وهى الفلسفة التى تفترض وجود غاية مثالية أو هدف مثالى يعتبر النتيجة العقلانية 'للعملية' التاريخية، وهو ما يتناقض مع ما تسميه 'أنطولوجيا العمل' عند ماركس، وهو المذهب الذى يبينه فى كتابه **الثامن عشر من**

شهر برومير [وهو اسم الشهر الثانى من تقويم الثورة الفرنسية ويوافق 22 أكتوبر إلى 20 نوفمبر] حيث يؤكد أن "الناس تصنع تاريخها الخاص" وهى المقولة التى ذاعت شهرتها. وأما 'الضرورة' التى كانت هيلر ترى أنها تلائم المشروع الماركسى فهى ما يمكن اعتباره ضرورة **أخلاقية** أى الأمر بالتنمية الكاملة لطاقات النوع البشرى، وهكذا فهى ترى أن الشيوعية ضرورية لأنها تقول إن التنمية الحرة لكل فرد شرط التنمية الحرة للجميع، ومن ثم فإن الذين يعتقدون أن مهمة السياسة التقدمية تتمثل فى خلق الظروف اللازمة لتمكين البشرية جمعاء من الاستفادة 'بالثروة' ينبغى اعتبارهم 'شيوعيين'.

وهيلر تشبه كاستورياديس فى أن رفضها للماركسية ينبع أولًا من خيبة أملها لأن نوع الماركسية **الراديكالية** التى كانت تتصورها، أى الماركسية القائمة على **المذهب الإنسانى**، عجزت عن إثبات وجودها باعتبارها التفسير السائد. فكأنما كانت تراهن بكل شىء على القبول الواسع النطاق لتفسيرها 'الإنسانى' لماركس، وحينما اتضحت لها اللامبالاة بما يتضمنه هذا التفسير من وعد بالراديكالية اضطرت إلى إعادة النظر فى موقفها، ولم تعد تستحسن الإبقاء على 'واجهة' ماركسية، فلقد تجاوزها العالم فى نظرها، وأصبحت الماركسية مذهبًا سخيفًا لنظم الحكم والأحزاب البيروقراطية، وأما الحركات الاجتماعية الجديدة المنتشرة فقد رفضت الماركسية إلى حد كبير لأنها لم تجد لها علاقة بها. وهكذا أحست هيلر أن عليها أن تتجاوز الماركسية وذلك حتى تستطيع أن 'تمثل' وأن تحتضن احتضانًا كاملًا ما يشغل هذه 'القاعدة' الجديدة من أفكار راديكالية. وهكذا فإن كتاب **نظرية التاريخ** يعلن بوضوح تام تخلى هيلر عن الماركسية من خلال ما سوف يصبح فكرة مألوفة فى البحث النقدى لما بعد الماركسية، ألا وهو رفض المادية التاريخية بصفتها تفسيرًا شاملًا لتطور العقلانية وباعتبارها فلسفة للتاريخ.

تقول هيلر: إن كانت الماركسية تعنى القدرة على فهم الصورة الكاملة للعملية التاريخية من بدايتها إلى هدفها، فإن ذلك يعنى ضمنًا موت العمل البشرى والاحتمالات وإمكان وجود الأخلاق. وإذا كان التاريخ عملية مقدرة سلفًا فكيف يمكن اعتبار أننا نفعل ما نفعله بإرادتنا؟ وكيف ننسب اللوم أو الإثم لمن يفعل شيئًا؟ أى إن المادية التاريخية تدمر أى أساس لفهم العامل الإنسانى فى الفعل وتدمر من ثم مشروع التحرير باعتباره التحرير **الذاتى** للرجال والنساء العاديين، وهكذا تمثلت روح كانط وأكدت أن

فلسفة التاريخ 'تقضى على الحرية' لأنها "تحيلنا إلى مجرد نتائج، وتلغى من ثم أى مجال للعمل البشرى، أى لممارسة الإرادة" (هيلر 1982: 263، 173). أى إن فلسفة التاريخ فى نظرها فلسفة 'تتجاوز الخير والشر'، وهى تنتزع المسؤولية من الذات الإنسانية وتضعها فى التدفق التاريخى أو فى العملية التاريخية، وهكذا فإن فلسفات التاريخ تقدم شكلًا من أشكال 'الميتانفعية' وهو المذهب الذى يلغى الاستناد إلى المعايير الأخلاقية فى الحكم على الأفعال، ويوجب الحكم عليها من حيث نفعها فى العمل على التقدم أو التأخر فى تحقيق **الغاية** التاريخية، ألا وهى بناء الشيوعية. وتقول حجتها إن هذا الموقف لا يبتعد إلا خطوة قصيرة عن الاختزالية الأخلاقية التى نشهدها عند البلشفيين، فمثلما لابد من كَسْر بعض البَيْض لإعداد 'العجة'، لابد "من التضحية بعدة أجيال من أجل بناء الاشتراكية". ومن الطريف أن تعتقد هيلر أن هذه التعبيرات عن الأخلاق 'البلشفية' غير متسقة على الإطلاق مع نظرية الأخلاق عند ماركس، وهى التى تقول إن الأخلاقيات الطبقية **جميعًا** تتسم باغتراب عميق. ويبين هذا أيضًا إلى أى مدى تفصل هيلر بين مفهومها لماركس عن مفهومه عند لينين وأتباعه، وبذلك تحافظ على الأمل فى أن يأتى اليوم الذى يقرأ الناس فيه ماركس باعتباره المفكر ذا المذهب الإنسانى الراديكالى الذى كانت لاتزال تؤمن بوضوح بصورته المذكورة. لم تكن المسألة مسألة اعتبار أخلاقيات إحدى الطبقات أو قيمها أرفع من كل ما عداها، ولكنها – على العكس من ذلك – كانت مسألة التقدير الكبير لأخلاقيات النوع البشرى، أى الإنسانية جمعاء. ومن ثم كانت ترى أن ماركس كان يقصد الاحتفاء – بالأسلوب التنويرى – بإمكان وجود مجتمع وأخلاق ذات طابع **إنسانى** صادق، لا رؤية جزئية أو رؤية من عينى طبقة لا تهتم سوى بمصالحها، من النوع المرتبط بالبلشفية، بل، فى الواقع، بمعظم أشكال المذاهب الماركسية اللاحقة.

ومع ذلك (على نحو ما أصبحت هيلر تصر عليه) فإذا كان هذا هو ما 'أصبحت' عليه الماركسية، فإن رفضها فى ذاته لا يكفى بل يجب أن تُعارض باعتبارها مذهبًا أثيمًا يسلب الإنسان قوته. وكانت نظرتها التى عرضتها أول الأمر فى **نظرية التاريخ** تقول إن الأفراد التقدميين الحقيقيين لابد لهم من إعادة صوغ ذواتهم فى قالب اشتراكى لا شيوعى. فالاشتراكية موقف جزئى، وهى تقدم مذهبها الاشتراكى من حيث كونه 'نظرية' للتطور الإنسانى بين نظريات أخرى، لا 'فلسفة' تمنع المنافسة معها، ناهيك بنقضها (هيلر 1982: النقطة 4). فالاشتراكيون يعلنون قبولهم التام للقول بأن

العمل البشرى يقوم على الاحتمالات أو العرضية والواقع التاريخى [المتغير] ومن ثم توافر الخيارات للبشر فى كل موقع. وتحقيقًا لهذه الغاية فإنها تحث الراديكاليين اليساريين على اعتناق فكر كانط، كما فعل جيل سابق من 'الماركسيين النمساويين'، مثل أوتو باور. ولا شك أن الممارسة اليسارية الراديكالية لا يمكنها أن تصبح مذهبًا كليا و'شموليا' إلا بتدمير إمكانية الحرية نفسها، باعتبارها نشاطًا موجهًا للذات، أى إنه لابد من إعادة صياغة الاشتراكية بحيث تصبح 'يوتوبيا الحاضر' لا علمًا أو مذهبًا لغدٍ فى المستقبل البعيد، ولابد أن تكون نظامًا معياريًا صريحًا يمكن للأفراد أن يرفضوه أو يحتضنوه، ولكن سواءً رفضوه أو احتضنوه، فلابد أن يكون ذلك لأن الرؤية المعيارية التى يقدمها تفصح فى نظرهم عن القيم التى نؤمن بها باعتبارنا أفرادًا واعين، أكثر من كونه يتعلق بالوضع الطبقى أو المصالح الطبقية.

وفى ضوء مثل هذه النظرية لا يدهشنا أن هيلر فى أواخر السبعينيات والثمانينيات كانت تعالج شتى المشروعات بالأسلوب 'اليوتوپى'، وكانت تتجلى فى بعضها خبراتها الشخصية فى الانتفاضة المجرية عام 1956 وتقترب كثيرًا من أوصاف الإدارة الذاتية التى يقدمها كاستورياديس، وغيره. وكانت هذه المشروعات تشترك فى ملامح معينة، أولها احتضان التعدد والتنوع فى القيم والمعايير والرؤى الخاصة لما ينبغى أن يكون العالم عليه. ومن المحال أن ينطلق البحث النقدى من موقف التلاقى حول مثل أعلى، سواء كان متوقعًا أو فعليًا. فالاختلافات فى الرأى والنظرة والحاجات تتطلب الاعتراف بالطابع **السياسى** المحتوم للحياة الاجتماعية، وهو ما يستلزم حقوقًا لحماية حرية التعبير وحرية الأقليات، وهكذا فهو يستلزم أيضًا سلطة قضائية لانتزاع هذه الحقوق من الدولة. وهى تقول ثانيًا إن مهمة النظرية الاشتراكية تعديد الطرائق التى تُتَّبَعُ فى حل الصراعات والمنازعات، وهو ما يؤدى إلى إنشاء مؤسسات وتدبير إجراءات وممارسات تتسم بالضرورة بالطابع الدستورى والتمثيلى أو النيابى، وإن كانت هيلر فى هذه المرحلة تصر على وجود درجة ما، على الأقل، من المشاركة والمداولات فى تحديد السياسة الاجتماعية. وكانت بعض نماذجها فى تلك المرحلة تحتضن فكرة الأخذ بدستور 'مختلط' يجمع بين آليات التمثيل والمشاركة حتى يضمن تجنب الجوانب 'الطقسية' للحوكمة الديموقراطية والشيوعية.

وهى تقول ثالثًا إن على هذه المشروعات أن تحتضن القول بالطابع 'الاحتمالى'

للترتيبات والقوانين والإجراءات. فالمجتمع ذو الحكم الذاتى مجتمع لا تقتصر 'الحوكمة' فيه على 'التدبير المنزلى' بل تتسع لتشمل شروط وأحوال 'السياسة' نفسها، وكانت هيلر تصر على ضرورة إلغاء الملكية الفردية فى المجتمع الاشتراكى إلغاءً إيجابيًّا بمعنى أن يُستعاض عنها بالحوكمة المشتركة الجماعية لوسائل الإنتاج، ضمانًا لتحقيق الغايات والأهداف الاجتماعية.

وهكذا فإن 'الجمهورية الكبرى' - وهو الاسم الذى أطلقته على إحدى هذه التجارب المعيارية - تحتضن احتضانًا كاملًا مطلب المناقشة السياسية لشكل وطبيعة العمل الاجتماعى بجميع جوانبه، بدلًا من تنظيم هذا العمل على أساس قول مأثور لا يقبل النقاش عن الإنصاف ('التوزيع وفقًا للحاجة') (فيهير وهيلر 1987: ص 104 وما بعدها، وص 87 وما بعدها). والواقع أن أحد الاتجاهات الكبرى فى هجوم هيلر على الماركسية أصبح اختزالها أو إقصاءها للطابع السياسى تحت ضغط إشباع الحاجات مهما تكن صورة التعبير عنه، إذ ترى هيلر أن 'الندرة' تمثل جانبًا من جوانب حال الإنسان، بمعنى أن حاجاتنا ورغائبنا تزيد دائمًا عن كل ما نستطيع إنتاجه بصورة جماعية، أى إنه قد كُتب علينا من هذه الزاوية أن نطبق الحد الأدنى من الدلالة المخصصة لمصطلح السياسة، أو بعبارة أخرى علينا أن نشذب ونحدد الأساس الذى يقوم عليه توزيع البضائع وفقًا للأقوال المأثورة المتفق عليها للإنصاف، فلا يوجد ما يقول به ماركس من وجود أى شىء 'خارج' الإنصاف أو 'يتجاوزه'. وهى ترى أن خطر السماح بأن يسترشد النشاط الراديكالى بطلب الوفرة يتمثل فى أنه يؤدى إلى حالة 'انتقالية' سرمدية، وهى الحالة التى 'نؤجل' فيها السياسة ريثما يتحقق المجتمع الذى تصبح السياسة فيه 'إدارة'. وبهذا المفهوم تصبح الفلسفة الماركسية القائمة على 'التنوير الفائق' أيديولوجية 'نقض التنوير'، ويتحول حلم الوفرة المطلقة، والحرية المطلقة، والاستقلال المطلق، وعالم ما بعد الإنصاف إلى 'جنة الحمقى'، أو إلى 'يوتوبيا سلبية أو كابوس' (هيلر 1982: 320). أى إنه يصبح آلية تبرر الاستعباد لا التحرر العالمى.

نحو ما بعد ماركسية (بالمذهب الإنسانى)

لابد أنه قد اتضح أن احتضان هيلر للاشتراكية اليوتوپية كان يرمى إلى الكشف عن المفارقة فى مشروع ماركس الخاص، فهو فلسفة للتاريخ تقوم على التوقعات اليوتوبية عن طبيعة الثورة فى المستقبل. وأما فكرتها عن اليوتوبيا فتقول إنها

'معقولة' و'يمكن تحقيقها'، على عكس 'العقلانية الفائقة' عند ماركس. وفى الكتابات التى نشرتها هيلر فى الثمانينيات نجدها تطعن فى الفرضيات الأنثروبولوجية، والفرضيات الخاصة بالإنتاج، التى يقوم عليها موقف ماركس. وإذا كان من الممكن أن نقول إن رأيها يقوم على نظرة معينة أو حجة محددة، فلنا أن نقول إنه كان يقوم على حتمية التنازع والتعددية، وتنحصر مشكلة ماركس فى أن نظرته تلغى الفجوة بين الذات والموضوع، وتجعل هدف الحياة الاجتماعية يتمثل فى إزالة التنازع، ومن ثم إلغاء إمكان وجود اختلاف بين الآراء والمواقف، إيمانًا منها بأن مثل هذا التنازع عارض، ويقوم على وجود حالات الندرة التى يمكن القضاء عليها من خلال التقدم التكنولوجى والإنتاج الصناعى. إذ ما عسى أن يتنازع عليه الناس بعد إشباع حاجات الجميع؟

كان مرمى هيلر، من زاوية معينة، يتمثل فى إعادة إضفاء الطابع السياسى على السياسة الراديكالية وإعادة إعلاء قيمتها، والاحتفاء بتنوع الحياة البشرية والعمل فى الوقت نفسه على تشكيل الآليات اللازمة لحماية النزعة الفردية وتعزيزها. فإذا كانت الماركسية قد استسلمت آخر الأمر لصورة الحياة 'بعد' السياسة، فلقد عادت هيلر إلى الصورة الكلاسيكية للسياسة باعتبارها 'موقع' الحياة الصالحة، والمواطنة، والفرد الملتزم. وكان هذا بمثابة 'إدارة للصراع' مثلما كان 'إدارة ذاتية'، إذ إنه كان يوفر الوسيلة التى يمكن استخدامها فى الجمع بين شتى المواقف والمعتقدات فى شكل من أشكال المجتمع الذى يكرس جهوده لاستبعاد المراتبية والخضوع. وقد تكرر التعبير الواضح عن هذا الطموح الراديكالى فى عملين من أعمال هيلر فى تلك الفترة، أما أولهما فقد ارتبط بكتابها **الفلسفة الراديكالية** ويتعلق بوضع نظام للمداولات لا يختلف عن النظام الذى وضعه هابرماس فى بداية عمله، وأما الثانى فهو الذى أعلنت عنه فى كتابها **ما وراء الإنصاف** ويسعى إلى إضفاء الراديكالية على الفرضيات المسبقة لنظرية المساواة الليبرالية، من أجل الحفاظ على الالتزام الجماعى بنزعة المساواة العميقة التى نجد نظائرها فى الكتابات الراديكالية فى القرن التاسع عشر. فكيف يعمل كل منهما؟

فى كتاب **الفلسفة الراديكالية**، وهو من الأعمال الرئيسية التى كتبتها هيلر فى السبعينيات، نجد إفصاح المؤلفة عن مدخلها المتميز فى معالجة التنازع الخلقى والأخلاقى، ويتمثل فى إصرارها على أن الخلاف - إن لم نقل العداء - جانب من

جوانب حال الإنسان، فنحن لا نستطيع - بل ويجب ألا ننشد - الهروب من التنازع، إذ إن محاولة ذلك من شأنها القضاء على مشروع احتضان النزعة الفردية والاحتفال بها. ولكن هذه الملاحظة وحدها يجب ألا يُفهم منها أن هيلر تتخلى ببساطة عن موقف ماركس وتتخذ موقف المفكرين الليبراليين مثل مِلْ ومثل برلين اللذين يصران على أن جميع 'المواقف القيمية' تتساوى فى قيمتها، فإن هيلر تقول إنها متفاوتة، وكانت قد قالت فى أحد أعمالها السابقة إن بعض القيم فى الواقع أكبر عقلانية من غيرها، وإن بعض تفسيرات هذه القيم أشد عقلانية من سواها. فعلى سبيل المثال نرى أن العدل والمساواة من القيم التى يدرك كل فرد فى العصر الحديث أنها صحيحة، والمشكلة أننا لا نتفق على ما يجب القيام به 'لتحقيقها'، فالناس يختلفون حول نوع الترتيبات التى تعتبر عادلة أو حول ما يعتبر مهما من أنواع المساواة. ولكن هذه القضية هى التى يتأكد فيها المذهب الإنسانى الراديكالى عند هيلر، فهى تختلف عن الليبرالى البرلينى فى أنها لا ترى أن جميع التفسيرات للقيم الجوهرية، مثل القيمتين المشار إليهما، متساوية الصحة. بل تعتقد أن أحد أوجه الوعى الحديث يتمثل فى التعميم المطرد للقيم، وهكذا فإذا نشأ تنازع بين عدة تصورات لإحدى القيم، ولتكن العدالة مثلًا، فإن النظرة القادرة على أكبر قدر من تعميم فكرة العدالة هى التى سوف 'تفوز' (هيلر 1984 ب: 96). ومثل هذا التصور قد لا يفوز اليوم أو غدًا ولكن ما دام التعميم - كما يوحى هيجيل بذلك - هو الوعى الحديث، فإن مثل هذا التطور [أى إمكان التعميم] كامن فى مستوى معين من مستويات تصورنا لأنفسنا وللآخرين. ومن هذه الزاوية يكتسب التنازع معنى ويصبح مشروعًا ما دام قادرًا على أن يدفع القيم العامة فى اتجاه العمومية الراديكالية، والمساواة الراديكالية والديموقراطية الراديكالية. وأما المؤسسات والممارسات التى لا تسمح بالتعميم فسوف تجد آخر الأمر أنها تتناقض مع نسبة الحداثة نفسها، فمن التناقض مع الحداثة اليوم الاعتقاد بأن بعض الناس عبيد بالطبيعة أو بأن المرأة ذات منزلة أدنى من الرجل. وسوف يكون من التناقض مع روح العصر غدًا الاعتقاد بأنه ينبغى للبعض أن يتمتعوا بسلطة أو نفوذ أكبر من سواهم فى رسم منهج العمل السياسى، بل يجب أن نتمتع جميعًا 'بالسلطة'، وذلك ما يعنيه إضفاء الراديكالية على الديموقراطية (هيلر 1984 ب: 157).

وهذه المسألة الأخيرة هى التى تمثل أساس البحث النقدى فى المؤسسات

البورجوازية عند هيلر، فى سياق تكرار التعبير عن 'ما بعد الماركسية' لديها، فهى تتفق مع ڤيبر وهابرماس على أن وظيفة المناظرات البرلمانية فى ظل الرأسمالية لا تتمثل فى إطلاق خطاب كامل حول عقلانية القيم فى الممارسات والإجراءات الاجتماعية بل **وضع حدود** لهذا الخطاب وفق ما تمليه طبيعة عمل النظام. وهكذا فإن الخطاب السياسى العام يكتسب طابع التخصيص الإدارى للمهام والإجراءات لا التنازع الأساسى حول غايات الإنتاج الاجتماعى. فمثل هذا التنازع يتسم أساسًا بالمشاركة لا بالتمثيل، فهو واسع النطاق ويشمل جميع جوانب العمل الاجتماعى والاقتصادى. ومن شأنه أن يتبنى ويعزز شكلًا فعالًا من أشكال المواطنة، على العكس من وضع الناخب السلبى الذى يدلى بصوته كل فترة فى النظم الحالية، ومن شأنه أيضًا أن 'يلغى' جميع أشكال السيطرة والتبعية، بحيث نستعيض عن صورة المساواة الساذجة الهزيلة فى المجتمع المعاصر بشكل عميق من أشكال المساواة، أى الشكل الذى يشجع على المشاركة الصادقة فى الحياة الاجتماعية (هيلر 1984 ب: 157). ويعنى هذا بدوره ضرورة تدعيم المساواة 'الرسمية' بمساواة مادية موضوعية حتى لا 'تتشوه' المناقشة، بالمعنى الهابرماسى، بسبب ممارسة السلطة الاقتصادية أو أى نوع آخر من أنواع السلطة. وعلى نحو ما ذكرته عدة مرات، فإن الديموقراطية **الراديكالية** تفترض مسبقًا الإلغاء 'الإيجابى' للملكية الفردية، والعمل بالملكية الجماعية-الاجتماعية لوسائل الإنتاج (هيلر 1984 ب: 157) وهى ترى أن الديموقراطية الليبرالية الحالية التى تتسم بالتمييز الرسمى بين القطاعين العام والخاص، قاصرة عن تحقيق النموذج الجمهورى الراديكالى الذى كان روسو يدعو إليه، أى بناء عالم لا حدود للسياسة فيه، وحيث يجد المواطن فى الحياة الجماعية الوسيلة القادرة على جنى ثمار فرديته.

والملاحظ أن الخطة التى وضع كتاب ما وراء الإنصاف هيكلها العام تحتفظ بالطابع الراديكالى للمشروعات الأولى، ولكنها تعارض مذهب المساواة الليبرالية وهو الذى كان، بحلول أوائل الثمانينيات الاتجاه السائد للخطاب فى الفلسفة السياسية. كانت هيلر تريد، خصوصًا، أن تتصدى للتناقض بين الرغبة فى معالجة أوجه التفاوت المزمنة المصاحبة للرأسمالية المتقدمة وبين تأكيد نظام حرية الأسواق، وهو الذى تميز به عمل رولز وأتباعه. كانت هيلر تحتفظ بالطابع الراديكالى لمدخلها الأول، ومن ثم قالت إن دعاة المساواة الليبراليين يؤثرون رؤية الفرد الموروثة من 'أعداء المساواة'

الذين سبقوهم، فهم يحتفظون بصورة الفرد باعتباره 'ذرة' منفصلة، ويقولون باختلاف الأفراد فى الحاجات والمواهب والقدرات. ويرى دعاة المساواة أن بعض هذه المواهب والقدرات 'تعسفية' من وجهة النظر الأخلاقية ولذلك فهى غير جديرة بالمكافآت التى قد تأتيهم من طبيعة عمل الأسواق وقواعد الكسب المنصف. ولذا يستحسن أن تضمن الدولة أن يكون ما نتلقاه هو ما نستحقه تمامًا من وجهة نظر الإنصاف، أى إن على الدولة أن تتدخل حتى تضمن إعادة توزيع البضائع وفقًا لمفهوماتنا المقبولة أو 'الحدسية' للصورة التى ينبغى أن 'يبدو' عليها المجتمع، أى إن عليها أن تكفل وجود نسق معين أو نتيجة معينة طبقًا لما نفهمه عما هو حق للأفراد لا 'لقيمتنا' التى يحددها السوق (هيلر 1987: 182).

وبغض النظر عن اتفاق هيلر مع مقولة نوزيك بأن أمثال هذه النظم تتضمن الصراع بين تلبية الحقوق الليبرالية وبين الرغبة فى إعادة التوزيع وفقًا لقواعد الإنصاف، فإنها تهاجم الفرضية المسبقة التى تقوم عليها أمثال هذه المقولات، ألا وهى ضرورة تعريف المساواة من حيث توزيع 'البضائع' لا من حيث نوع فرص العيش ومجالاته المتاحة لنا، إذ تقول حجتها إننا إذا كنا جادين حقا بشأن المساواة فيجب علينا تشجيع الامتياز البشرى فى أية صورة يتجلى فيها (هيلر 1987: 191). أى إن علينا أن نتخذ موقفًا محايدًا بين قيمة الإنتاج الفنى وقيمة البحث الطبى، وهو ما يستلزم بدوره عكس نقطة البداية الليبرالية، إذ ينبغى أن يعتبر المجتمع مستودعًا للثروة الاجتماعية، وأن يعامل كل فرد باعتباره مساويًا فعلًا لغيره بصرف النظر عن المواهب والقدرات الخاصة التى يتمتع كل فرد بها. فما دامت ذاتية كل إنسان فريدة، وما دامت جميع صور التعبير عن الامتياز البشرى متساوية القيمة، فينبغى أن يتلقى كل فرد ما يحتاجه لتنمية مواهبه وقدراته بغض النظر عن الكسب العائد على المجتمع بصفة عامة. وما دام الاعتراف بفردية الأفراد قد تحقق على هذا النحو، فيمكن لكل منهم أن ينال قدرًا مساويًا لغيره من خيرات المجتمع، وأما مقدار مساهمة كل منهم [فى تحقيق هذه 'الخيرات'] فلا يعتد به، وفق هذه النظرة، عند تحديد ما يناله كل منهم، أى إن الرغبة فى تحقيق المساواة الصادقة فى فرص العيش تمثل العامل الذى ينبغى أن يتحكم فى التوزيع، لا معايير السوق. ومثل هذه الخطة تتعارض مع 'النظرات الحدسية' الليبرالية التى تقول بضرورة وجود 'حوافز'، باعتبارها الإجراءات الكفيلة بتحقيق النجاح الاقتصادى. ولكن ذلك ما ترمى إليه هيلر: أى إننا إذا كنا جادين فعلًا بشأن المساواة

فلابد أن تكون هذه مساواة فى فرص العيش المتاحة؛ فإذا تحققت المساواة فى فرص العيش المتاحة، فلن نستطيع أن نسمح للسوق بتحديد أسلوب وشروط تنمية كل فرد لمواهبه وقدراته. وتتفق هيلر مع كاستورياديس فى القول بأن المساواة فى النتيجة هى الأساس المنطقى لنظام إنصاف يقوم على التعادل فى المنزلة وفى القيمة.

وعلى الرغم من أن **الفلسفة الراديكالية وما وراء الإنصاف** يقدمان حجتين مختلفتين معياريًّا فإن الراديكالية التى يتميزان بها واضحة، وإن 'تخلى' كل منهما عن الماركسية باعتبارها القوة الدافعة، فكل منهما لايزال يعتمد على 'الإلغاء الإيجابى للملكية الفردية'، بمعنى نقل جميع الموارد الإنتاجية فى المجتمع إلى الملكية الاجتماعية، كما يعتمدان إلى حد كبير على نشاط المواطنين الملتزمين بتكوين "الإنسان الغنى بحاجاته" والحفاظ عليه، على العكس من الفرد الفقير فى المجتمع البورجوازى الليبرالى. ويتحقق ذلك من خلال موقف 'بعد ماركسى' متميز، خصوصًا فيما يتعلق بمنع تدهور أمثال هذه الخطط وتحولها إلى 'دكتاتورية الحاجات' التى كانت تراها خبيئة فى المشروع الماركسى، أو على الأقل فى ماركسية 'الدولية الثانية' وما بعدها. فنحن نجد هنا الفصل الشكلى بين المجالين الخاص والعام، وبين الدولة والمجتمع المدنى، حتى ولو كان نموذج الدولة هو النموذج الذى وضعه روسو للمشاركة الشعبية لا نموذج الديموقراطية الليبرالية، ونجد كذلك تأكيدًا فى كل مكان لضرورة حماية الحقوق ووضع ضمانات دستورية تمنع وقوع مخالفات من جانب الدولة أو من جانب المجتمع الذى يسيطر عليها، كما نلمح الاهتمام بقضية المروق، وإمكان الصراع الذى يتطلب ضرورة إنشاء آليات مؤسسية لتسوية المنازعات. أى إننا نجد، باختصار، يوتوبيات 'واقعية'، أو قل إنها رؤى مستمدة من معايير محددة، وتتسم بالحفاظ على درجة ما من الشك فى إمكانية أو استحسان التقدم إلى 'ما وراء الإنصاف' بالأسلوب الذى يصفه ماركس.

ومما يتضح أيضًا فى كتابات تلك الفترة وجود شعور بالعداء العميق 'لليعقوبية' [النزعة الجمهورية الديموقراطية المتطرفة] وأساليب الانقلابات من النوع المرتبط بالسياسات اللينينية، فكانت هيلر تؤكد باستمرار قولها إنه لابد من توافر 'اتفاق الرأى الشامل' حتى يتسنى الانتقال إلى الاشتراكية، وحتى يحافظ المجتمع الاشتراكى على كيانه فترة طويلة من دون السقوط فى هوة الطغيان (فيهير وهيلر 1987: 229). كان ما قدمته هيلر رؤية ثورية (أو مجموعة من الرؤى) ولكن من دون

الثورة نفسها، على الأقل فى حدود مفهوم ذلك المصطلح وممارسته على امتداد القرنين السابقين. وعلى العكس من ذلك، كان المصدر الذى كتب الحياة للمذهب السياسى لهيلر يتمثل فى إيمانها إيمانًا يكاد يكون هيجيليًّا بضرورة إضفاء الراديكالية على القيم العامة والعالمية لتمكينها من تقديم نقد شامل للرأسمالية الليبرالية. فأما إضفاء الراديكالية على قيم الحرية والمساواة فلم يكن يستلزم **الكفاح** بقدر ما يستلزم **إقامة الحجة والإقناع**. والتعميم الراديكالى بهذا المعنى يصبح تجسيدًا للحداثة، فهو يعرف الحداثة بأسلوب يجعل مقاومتها ضربًا من التناقض مع روح العصر مثل مقاومة تمتع المرأة بالمساواة، أو المساواة بين الشعوب والأجناس. وليس معنى ذلك أن الجميع يتفقون على أن النساء أو الأجناس جميعًا متساوية، ولكنه يعنى أن الحداثة تتضمن منطقها الخاص القائم على 'البسط' [أى الانفتاح والانتشار] وهو الذى من المتوقع أن يجعل إضفاء الراديكالية على القيم يبدو عقلانيًّا وتقدميًّا. ونقول باختصار إن العماد الذى حافظ على راديكالية هيلر فى هذا الوقت كان الإيمان بالنشر المقصود لذاته للتفسيرات الراديكالية للعدل والمساواة والحرية. وقد يقال إن مذهبها كان يفتقر إلى تحديد **الذات** التى تتولى 'البسط' والنشر وتفيد منه، وهو افتقار يمثل مفارقة فى فكر من أنحت باللائمة على الماركسية بسبب اختزالها للذات البشرية فى مجرد كيان حامل لمنطق التاريخ.

المذهب السياسى الراديكالى والحال السياسى بعد الحداثى

كان المتوقع أن تتطور الحداثة، اعتمادًا على قدراتها الذاتية، وأن تسير مُوَفَّقَةً فى اتجاه النظم المعيارية التى كانت هيلر تدعو إليها، ولكن هذا التوقع تعرض للإطاحة به، على الأقل فى الأجل القصير، فى أعقاب انتصار الليبرالية الجديدة فى شتى أرجاء العالم فى الثمانينيات والتسعينيات. وتراجع الإيمان بالاتجاهات التعميمية للحداثة وحل محله ضرب من التشاؤم إزاء ما أطلقت هيلر وفيهير عليه تعبير 'الحال السياسى بعد الحداثى'. وكان مصطلح 'بعد الحداثى' يعتبر 'حالة نفسية' متميزة، أو موقفًا متميزًا مقابلًا للحداثة، وليس زمنًا أو مكانًا متميزًا "بعد" الحداثة (هيلر وفيهير 1988: 3). وكان يتسم خصوصًا بالحذر من جميع مشروعات الإنقاذ أو الخلاص، وبصفة خاصة ما يرتبط منها 'بالميتاقصص' مثل الماركسية. وكان هذا يعنى، من حيث النظرية المعيارية، التخلى عن الإيمان الذى سبق إيضاحه، أى إن الاشتراكية

كانت تمثل تعالى الرأسمالية الليبرالية، لا توسيع الإمكانيات والطاقات الكامنة فى الحداثة الليبرالية (هيلر وفيهير 1988: 117) لم يكن أصحاب ما بعد الحداثة يؤمنون بإمكان 'تعالى' أى شىء، ولا باحتمال حدوث انفصال حاسم من النوع الذى تعلقت به آمال أجيال من الراديكاليين، لا الماركسيين وحسب، إذ لن تختلف 'الاشتراكية' على أية حال اختلافًا متميزًا عن الرأسمالية، بل ستصبح تعديلًا فى نموذج الحداثة بحيث يتفق مع التفسير الراديكالى لقيم المساواة والحرية. ومن هذه الزاوية، كان لابد للمذهب السياسى القائم على طلب الإنقاذ أو الخلاص – وهو الذى يتصور وجود عالم 'ما وراء الإنصاف' – أن يخلى مكانه لمذهب سياسى جديد يتفق مع عالم تتوارى فيه الهوية الطبقية والسياسات الطبقية المرتبطة بالشيوعية والاشتراكية جميعًا، وتخلى مكانها بدورها لشتى أشكال الهوية الذاتية وتعريف الذات. كان مذهبها السياسى القائم على التحرر والذى كانت كتاباتها السابقة تدعو إليه، قد انتهى عهده بصورة قاطعة من لون ما. فكيف يمكن حدوث ذلك؟

من الجوانب المهمة فى كتابات هيلر الأخيرة موقفها إزاء طبيعة الحداثة، إذ غدت تقول إنها موقع 'التناظر' أو 'التماثل'، لا موقع الاستغلال والإقصاء حسبما كانت أعمالها الأولى توحى به، فالحداثة تأتى بعلاقات 'متناظرة' بمعنى أن روح الحداثة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالتخلص من فكرة 'الجَبْرِيَّةِ' وفقًا لمعايير التنظيم الطبقى الذى كان قائمًا فى الحقب السابقة مثل الحقبة الإقطاعية ومجتمع العبيد، والاستعاضة عنها بفكرة الطابع العارض لتقسيم العمل تقسيمًا وظيفيًّا (هيلر 1990 أ: 152، 1993 الفصل الثالث 1999: 59). إذ تقول إن المجتمعات الحديثة لا تزال تتسم بالمراتبية، ولكن ازدياد الحراك الاجتماعى قد أدى إلى أن أصبحت هذه المراتبية نفسها عارضة، فلم تعد قدرة المرء على الصعود إلى قمة 'المبنى' تعتمد على كرم محتده أو رفعة نسبه بقدر ما تعتمد على قدرته على اكتساب مهارات يمكن تسويقها. وكذلك فإن النجاح فى الالتحاق بمهنة المحاماة أو الطب يعتمد على التعليم والفرص المتاحة. وكلما ازداد تكافؤ الفرص ازداد تحكم القدرات الشخصية فى تحديد من يصل إلى القمة ومن يهبط إلى القاع. وهى تقول بما يقول به ليوتار من أن المعارك الأساسية فى مجتمع 'ما بعد الحداثة' لا تهدف إلى التغيير الثورى للمجتمع، بل تهدف إلى زيادة فرص التعليم وفرص الالتحاق به، فالتعليم من بين 'الخدمات' الكثيرة الأخرى التى تساعد الحراك الاجتماعى. ولكن ضروب النضال

المذكورة أبعد ما تكون عن الانتهاء، بل إنها قد ابتدأت لتوها فى بعض مناطق العالم. ولكن القضية هى أن الرغبة فى إحداث تغيير واسع النطاق – وهى التى يستند إليها إنشاء أحزاب اشتراكية جماهيرية – قد حل محلها الاهتمام بتمكين أكبر عدد ممكن من الناس من الاستفادة من انفتاح المكانة الاجتماعية ومكافأة من يستحق المكافأة.

وإذا كان هذا كله يوحى ضمنًا بأن هيلر ترى أن 'الراديكالية اليسارية' موقف لا لزوم له سياسيا، فلابد لنا من استدراك أو تحذير، إذ إن المعركة فى سبيل المساواة وتقرير المصير، كما تقر هيلر بذلك، لايزال أمامها طريق طويل قبل تحقيق 'النصر' حتى فى معظم المجتمعات 'المتقدمة'. أما أرض ضروب النضال المذكورة فقد أصبحت محلية لا تاريخية عالمية، بمعنى أنها، كما يمكن لديلوز وجواتارى أن يصفاها، 'سياسية صغرى'، فهى تتعلق بتطبيق وتفسير قيم متفق على صحتها بصفة عامة. لقد مضى زمن الصراع الواسع النطاق حول المفاهيم التى تختلف اختلافات أساسية بشأن الأساليب المثلى للعيش، وبالتعبير الذى كان يمكن أن يستخدمه ليوتار، نقول إن المذهب السياسى التقدمى لم يعد يمثل مذهب '**اختلاف أصيل**'، بل أصبح مذهبًا مبنيا حول تحسين أحوال 'الحاضر' فورًا وباستمرار. بل ولم تعد السلطة راسخة إلى الحد الذى يحول دون تحديها أو مقاومتها من جانب المتضررين من قرارات الحكومة وسياساتها. وإذن فالمطلوب تكاتف جهود الأفراد العاملين على عدد من الجبهات لا قيام 'الجماهير' بمحاولة الإطاحة 'بالنظام'.

وأما ما يوحى به هذا التحليل فهو أن الرأسمالية الليبرالية نظام يقبل البحث النقدى وإعادة صوغه، أو على الأقل يمكن أن يخضع لهذا وذاك، وهى مسألة كانت هيلر تشك فى صحتها فى أعمالها الأولى، حيث كانت تنظر إلى "الديموقراطية القائمة فعلًا" بدرجة من الشك تقترب من شكها فى "الاشتراكية القائمة فعلًا". فكانت مثلًا ترى فى كتابها **الفلسفة الراديكالية** أن الديموقراطية مملكة من الأفعال 'الهادفة' واتخاذ القرارات الإدارية، أى إنها كانت تمثل شكلًا من أشكال احتواء المناقشات القائمة على القيم العقلانية وذات التأثير الواسع، من النوع الذى كانت تراه سائدًا فى فكرة المجتمع الذى يأخذ بالديموقراطية الكاملة. وأما فى أعمالها فى الثمانينيات والتسعينيات فتظهر الديموقراطية الليبرالية فى صورة مهاد للإمكانيات، لا باعتبارها 'إغلاقًا' أو 'احتواءً' على نحو ما صورته فى أعمالها المبكرة. وما دام الخطاب الديموقراطى لا يستبعد أى شىء من حيث الشكل، فمن الممكن مناقشة جميع الرؤى التى تحدد ما ينبغى أن يكون عليه

المجتمع، والنظر فى مزاياه (فيهير وهيلر 1987: 229). وتقول هيلر إن الدولة الديموقراطية يمكن تحويلها إلى دولة اشتراكية "من دون تغيير ذرة واحدة فيها"، إذ توضح فى مكان آخر أن "مبادئ الديموقراطية الرسمية تنظم أسلوب تناولنا للشئون الاجتماعية، وأسلوب إظهار ضروب صراعاتنا، ولكنها لا تفرض أية حدود على مضمون أهدافنا الاجتماعية" (هيلر 1978: 869). ومن ثم فإن مطلب الإطاحة بهذا النظام يعتبر مطلبًا للاستعاضة عن مجموعة من العلاقات المتسمة بالانفتاح والطابع العرضى بمجموعة مغلقة فى وجه النقاش، وهو يعنى التخلى عن إمكانية التقدم نحو سبل للعيش أشد عقلانية وتنويرًا، إلى جانب التيقن من النكوص إلى نموذج قبل حداثى وطبقى مثل نموذج "الدكتاتورية على الحاجات". ومن نتائج هذا أن الذات فى ظل الفكر اليسارى والعمل اليسارى ليس ذاتًا ثورية، أى ذاتًا ستطيح بالرأسمالية الليبرالية، بل ذات تعمل فى إطار الرأسمالية الليبرالية لتوسيع مجال الإمكانيات من الداخل. فالذات التقدمية مواطن، لا كيان ثورى. ومثل هذا المواطن يسترشد بمجموعة من الالتزامات الأخلاقية لمعارضة الظلم، ولفتح الطرق والمؤسسات المؤدية إلى تكافؤ الفرص وإتاحتها للجميع، وهى التى لولا ذلك لظلت مغلقة. ويعنى ذلك ضمنًا إعلاء قيمة "التسامح الراديكالى" بمعنى عدم قبول جميع أشكال التمييز، و"الشجاعة المدنية"، أى إبداء الاستعداد للعمل باسم المثل العليا الراديكالية لليسار حتى ولو أدى ذلك إلى فقدان المرء بعض المزايا، كما يعنى أخيرًا العمل 'بالتضامن' مع الآخرين، والاستعداد للعمل مع المحتاجين ومن أجلهم.

ويتضح إذن أن هيلر تريد تأكيد أن السياسة التقدمية تمثل توجهًا إلى 'الحاضر والآنى' لا إلى 'غد' من نوع ما فى الأفق البعيد، فليست 'الحياة الصالحة' مشروعًا يُصاغ ويُنَاضَل فى سبيله، لكنها ممارسة، بل **وشرعة أخلاقية** من الواجب ومن الممكن أن تتغلغل فى جميع علاقاتنا بالآخرين وأن تصبح هادية للحياة، وهنا يبرز، بطبيعة الحال، التأكيد الكانطى الذى يميز أعمالها الأخيرة أكثر من الأولى، فمعنى 'الوجود على اليسار' اتخاذ سلوك معين تجاه العالم، مثل إيثار "معاناة الخطأ على اقترافه"، والسعى إلى معاملة الآخرين باعتبارهم غايات فى ذواتها، ومواجهة الظلم، وكون الفرد تجسيدًا لليوتوبيا بدلًا من العمل على تحقيق يوتوبيا أو عالم مثالى (هيلر 1990 ب: 221). وهكذا فحتى لو عمل الفرد وحده فإنه يستطيع إحداث تأثير وعمله الفردى مهم فعلًا، أو كما تقول:

> **إننى أختار العالم الذى أعيش فيه لأننى لا أستطيع أن أعمل إلا فى عالم أعيش فيه. وأما حريتى فهى حركة 'التفاتى ودورانى'، وقبولى لتحدى العوارض، والحياة، والإسهام فى تحقيق إمكانية معينة من دون غيرها. فالحرية إذن ذات طابع عملى أولًا وقبل كل شىء. إنها العمل.**
>
> **(هيلر 1990 ب: 127)**

وربما يكون من المفارقات أن أعمال هيلر الأخيرة تعيدنا إلى تأملاتها الأولى بشأن دور الفرد فى توليد البحوث النقدية للنظام والسلوك المثالى إزاء العالم. ويؤكد هذا بدوره الأساس الفردى لعملها بصفة رئيسية، فالذى يُعْتَدُّ به فى النهاية هو حياة الأفراد وضروب نضالهم سواء كانوا يعملون معًا أم كل على انفراد. فالقضية المهمة فى نظر هيلر كانت دائمًا، ولاتزال، **أن يعمل** المرء لا أن يعمل غيره لصالحه أو باسمه.

نحو راديكالية 'بعد حداثية'؟

لابد أنه قد اتضح الآن أن موقف هيلر يتسم بأوجه شبه قوية مع مواقف الآخرين الذين ننظر فى أعمالهم هنا، على الرغم من عدم اتصالها المباشر بأصحاب النظريات مثل لاكلاو وموف، إذ كان طراز 'التفكير الشخصى' عندها يعنى الالتزام القوى بالاشتباك مع المواقف الكلاسيكية لا المناظرات المعاصرة فى النظرية الاجتماعية والسياسية. وقد يكون الاستئناف الوحيد فى سياق هذا العمل هو فكر هابرماس الذى يظهر مدخله بوضوح فى جانب كبير من عمل هيلر فى السبعينيات والثمانينيات. ومع ذلك فإن عملها يشترك فى 'مشاغل' معينة مع عمل لاكلاو وموف خصوصًا، إذ كان عملها يشبه عمل الأخير فى 'اختفاء' أو ربما 'عدم ظهور' الذات الثورية، أى البروليتاريا، وإزاحته لعدد كبير من مواقف وهويات الأفراد، فبعضها 'مفترض' وبعضها اختار ذلك بنفسه. وقد فسر الثلاثة المذهب السياسى للحركات الاجتماعية الجديدة تفسيرًا يقول إنه دليل على زوال إمكانية وضع 'مشروع' عالمى قادر على أن ينقض 'قوى الطرد المركزية' الموجودة فى المجتمعات الحديثة، كما انشغلوا بإثبات الطاقة الراديكالية التحررية الكامنة فى شكل سياسى لا جدال فى عدم ثوريته، والواقع أنهم يشتركون أيضًا فى الإيمان بأن الراديكالية اليسارية لابد أن تتخلى

عن الألفاظ الطنانة للسياسة الثورية التقليدية حتى تتجنب الشمولية، ذلك الطريق المسدود الذى انتهى إليه الكثير من أمثال هذه التجارب، ويشتركون فى ما يعتبر أشد ارتباطًا بهذه القضية، ألا وهو أن الديموقراطية المعاصرة تهيىء إمكانية التحول المتزايد، لا الاستراتيجيات الانقلابية للجناح 'التمردى' فى الفكر الراديكالى. كانت حجتهم تقول إنهم من الممكن بل من الضرورى أن تعمل فى داخل الإطار الحالى للمؤسسات والممارسات الديموقراطية حتى تكفل تعميم المساواة والحرية. وطبقًا لهذه القراءة، فإن الديمقراطية الراديكالية تعنى إضفاء ديموقراطية راديكالية على 'الترتيبات' القائمة، لا إزاحتها وإحلال نموذج آخر محلها. ومعنى هذا أن البحث النقدى فى الرأسمالية الليبرالية يعتبر انتقادًا داخليًا للحداثة لا انتقادًا مسوقًا من 'خارج' منطق الحداثة نفسها. فإذا كان ماركس وهيلر فى بداياتها يقيمان الحجة على وجوب القيام 'بثورة اجتماعية شاملة'، فإن هيلر عندما بلغت مرحلة ما بعد الماركسية تقدم البحث النقدى الذى يدعو إلى تعميم الحاضر، أى إنها لا تدعو إلى القطيعة مع الحاضر بل إلى استمرار التيارات والاتجاهات الحاضرة وإطالة أمدها.

ولنا بطبيعة الحال أن ننتقل إلى فحص الروابط بين هيلر وبين غيرها من الأعلام فى هذا الكتاب، فهى تشترك مع ليوتار فى 'عدم تصديق' الميتاقصص، وما يتصل بذلك من مبادئ سياسية تتعلق بالتغيير المتزايد فى مواجهة الاختلاف الأصيل. كما نلمح بوارقَ تقاربٍ بينها وبين ما انتهى إليه كاستورياديس من أفكار أشد راديكالية. وعلى نحو ما ذكرنا، كانت هيلر تشارك هذا المفكر الأمل فى أن يصبح تعميم الإدارة الذاتية النموذج المطلوب لبث الروح فى الحركات الاجتماعية التى لا تؤمن بالصفات المنقذة فى الممارسة الثورية الماركسية. بل إن 'تحول' كاستورياديس فى مرحلته الأخيرة إلى نموذج المدينة اليونانية باعتبارها أساسًا لبلورة فكرة تعريف المجتمع لذاته يتجلى فى بعض كتابات هيلر فى السبعينيات والثمانينيات، خصوصًا فى **الفلسفة الراديكالية**، وفى **ما وراء الإنصاف**. ومع ذلك فنحن نجد جوانب ذات مضمون جديد أو يميز 'ما بعد الماركسية' عند هيلر، ولا ينبغى أن نتجاهلها. ويمكن تلخيص هذه على النحو التالى:

1- يتعلق جانب كبير من عملها بمحاولة استعادة المحتوى الأخلاقى للمذهب الإنسانى عند ماركس، وكان هذا يعنى الاعتراف بالطابع الخبيث لجميع أشكال التنظيم الطبقى للمجتمع وضرورة تنمية العلاقات القائمة على 'التبادل المتماثل'. وإذا كان هذا يُترجم فى ما كتبته حتى التسعينيات إلى ضرورة الإلغاء 'الإيجابى'

للملكية الخاصة، فإن إعادة صوغها لمفهوم الحداثة يأتى معه بالفكرة التى تقول إن الحداثة تعنى 'تسطيح' الهياكل والعلاقات الاجتماعية إلى الحد الذى لا تُقبل فيه المراتبية إلا إن كانت تقوم على معايير الجدارة أو الاستحقاق. وكما ذكرنا آنفًا، كان أحد الاعتبارات الرئيسية فى إعادة صوغ هيلر لموقفها الفكرى يتمثل فى رفضها المتزايد للتفكير فى إطار المواجهة مع الحداثة، فالحداثة تمثل - أو تعادل - الدافع إلى تعميم قيم المساواة والحرية، وأما الرغبة فى توسيع نطاق هاتين القيمتين وإضفاء الراديكالية عليهما فتنشأ داخل الديموقراطية الليبرالية، وهى الشكل السياسى للحداثة.

2- ساقت الحجة على ضرورة التخلص التدريجى من **المذهب السياسى اليسارى** الراديكالى الجماعى وإحلال **شرعة أخلاقية** يسارية راديكالية تقوم على الفردية محله، قائلة إن محور التغير والتحول السياسى لم يعد يتمثل فى الطبقة الاجتماعية أو الذات الجماعية الأكبر، بل أصبح الفرد غير المثقل بالأعباء. وكانت هيلر ترى أن جوانب السياسة 'العامة' فى المذهب السياسى الراديكالى لليسار ينبغى أن تخلى مكانها للسياسة 'الفردية' المتمثلة فى العمل الملموس فى الحياة اليومية، فالواجب عدم تأجيل العمل حتى تحين لحظة زمنية بعيدة باسم اليوتوبيا، بل يجب جعل اليوتوبيا تؤثر فى الحاضر وتغيره. ونستطيع أن نقرأ هذا الانتقال من زاوية أخرى وهى أن هيلر كانت تقول إن الجوانب الراديكالية أو الثورية للراديكالية اليسارية قد تحققت بمعنى من المعانى فعلًا نتيجة 'للثورة الديموقراطية' التى أُعلنت فى بواكير العصر الحديث (1689، 1776، 1789). ففى ظل الظروف الحديثة لا توجد عقبات هيكلية أو مؤسسية تعوق التعريف الذاتى أو التقدم الذاتى. وهكذا فليس الهدف من العمل السياسى نوعًا من التعالى على الواقع، بل مواصلة انفتاحه حتى يتيح إمكانيات أكبر للتعريف الذاتى على المستويين الفردى والاجتماعى.

3- كانت ترى أن مسألة الانفصام بين الاشتراكية - أو 'الراديكالية اليسارية' - وبين الرأسمالية لم تعد 'ذات موضوع'، إذ إن انفتاح الإجراءات الديموقراطية وطابعها العارض يعنيان إمكان إقامة الحجة على صحة أى نموذج اقتصادى اجتماعى وإمكان إنشائه ما دام يوافق عليه عدد كاف من المواطنين. ويعنى هذا بدوره أن الاستراتيجية السياسية القائمة على القول بضرورة تفادى أمثال هذه المؤسسات

والإجراءات أو التعالى عليها، استراتيجية غير مشروعة، تعريفًا، ويمكن أن تصبح استبدادية. ويزيد هذا من إيضاح أهمية الأعمال المثالية والاشتباك مع 'الحياة اليومية' باعتبارها ساحة العمل اليسارى الراديكالى. وعلى التقدميين أن يظهروا فى أنشطتهم طبيعة العالم الذى يرغبون فى أن يُخلق. ويعنى هذا إظهار الشجاعة المدنية، والتضامن مع الآخرين، والتسامح الراديكالى. وهو يعنى أيضًا العمل مع الآخرين على تحقيق الأهداف المشتركة، ولكن هذا العمل يقوم على أساس التحالف والترابط، لا باعتبار العاملين ممثلين لمصالح طبقية أو مصالح البشرية أو أى جهة جماعية أخرى. والعمل يعنى تحمل مسؤولية العمل، وهو ما لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا رأى الفرد أنه عامل أخلاقى بكل معنى الكلمة.

ما بعد الماركسية عند هيلر: تقييم

إذا نظرنا إلى ما سبق راعتنا المسافة التى تفصله عن معظم أنواع الماركسية، ولكن هيلر لم تكن تقيم وزنًا للوصف 'بالماركسية'، وكما ذكرنا آنفًا، ما إن تبينت أنها لن تكسب شيئًا يذكر بمحاولة إنقاذ ماركس من الماركسيين حتى تخلت عن الصفة المذكورة. ولم تكن 'ما بعد الماركسية' عندها قائمة على الأسف بل على أساس ما كانت تراه ضروريا، فالراديكالية عندها كانت تعنى 'نسيان ماركس'، وإن لم يكن ذلك فى ذاته يكفل اكتساب موقف راديكالى، والقول بذلك يرجع إلى عدة أسباب.

أما السبب الأول فهو أنها كانت تشترك مع لاكلاو وموف وليوتار وغيرهم فى ضرورة استناد كل شىء تقوله عن طبيعة السياسة التقدمية إلى قدرة الديموقراطية الليبرالية على إتاحة إمكانيات تتسم بالانفتاح والعرضية، فإذا ما افترضنا أن الديموقراطية الليبرالية تقبل الوصف بذلك، تسنى لنا أن تُبنى عليه سائر ما تقوله عن طبيعة الفكر والعمل التقدميين. وبصفة خاصة، إذا كان من الممكن تحقيق جميع النتائج حقا فى ظل الديموقراطية، فإن عدم الأخذ بالديموقراطية وفق هذا التفسير يعنى إبداء الاحتقار لنفس القيم والمعتقدات التى استلهمها الراديكاليون اليساريون على امتداد القرون الثلاثة الأخيرة على الأقل. ومع ذلك فإن الوصف المذكور 'للإمكانية' قد يُرى فيه تعارض مع نظرية السياسة الديموقراطية الليبرالية وممارستها، وهى التى كانت قد شُغلت ولاتزال **بمنع** حكم الأغلبية. وربما يكون نموذج الولايات المتحدة مفيدًا فى هذا الصدد، إذ إن مذهب الفصل بين السلطات –

أى بين فروع الحكومة التنفيذية والتشريعية والقضائية - قد وُضع لكى يجعل تقديم برنامج عمل راديكالى مهمة عسيرة إن لم تكن مستحيلة. وهذا السبب المنطقى نفسه أدى إلى إضفاء السيادة على الدستور، لا على الشعب. فالعبرة ليست بصوت **الشعب** فى آخر المطاف بل بصوت **القضاة** الذين عُينوا لتحقيق غرض صريح وهو 'حماية' الدستور. ولنا أن نضيف أن فكرة الاتحاد الفيدرالى كانت تهدف أيضًا لتشتيت السلطة، ومن ثم حتى يكون من الصعب الاستعاضة عن النظام الرأسمالى الليبرالى القائم بمنطق اجتماعى أو اقتصادى بديل.

فإذا زدنا من إنعام النظر فى النظرية الديموقراطية وجدنا أن كاستورياديس وديلوز وجواتارى يقدمون نقدًا 'للتمثيل' يقول إنه كان يهدف إلى إبعاد السلطة بمسافة معينة عمن يمثلهم النواب. وعلى نحو ما قال چ. س. مِلْ فى بحثه الشهير **مقال عن الحكومة النيابية** لم يكن الهدف من التمثيل السماح للشعب بأن يحكم "بل الحيلولة دون تعرضهم لسوء الحكم" (مِلْ 1972: 291). ولهذا السبب يكاد يجمع الراديكاليون اليساريون، وليست هيلر بأقلهم إصرارًا، على ترديد الشكوى من أن الحكومة النيابية حكومة للنخبة. ولما كانت النخب لا تتصرف بصفة عامة بأساليب تضر بمصالحها الخاصة، فلنا أن نتوقع ألا تتحقق أية زيادة فى 'توسيع' نطاق المساواة والحرية إلا بأشق الطرق وعلى مضض منها، على نحو ما كان عليه الحال ولايزال حتى هذه اللحظة. وهكذا فإن القول بأن الديموقراطية الليبرالية تقدم مساحة لإمكانيات لا حدود لها قول من شأنه أن يُدْهش من رسموا هيكلها، ومن قدموا دفاعًا عنها، وكذلك من انتقدوها بشدة لأنها تقدم خيارات سياسية ضيقة النطاق، ومثقلة بحاجات النخب ومصالحها.

وحتى لو قبلنا القول بأن الذين خلقوا ودافعوا عن الأشكال المجسدة السابقة للديموقراطية الليبرالية كانوا يقصدون أن تتضمن عنصر 'العرضية' فلن نعدم من يعترض قائلًا إن الممارسة الديموقراطية المعاصرة لم تعد تحقق هذه الإمكانية المحدودة، فالانتخابات لا تستثنى أحدًا تقريبًا اليوم، ونطاق المجموعات ذات المصالح قد اتسع كثيرًا، والطبقة السياسية أصبحت الآن أشد انفتاحًا وتأثرًا بعمليات الحراك الاجتماعى التى تحرص هيلر على الاعتراف بأنها تمثل أساس إعادة التفكير عندها فى طبيعة الحداثة، فربما تكون الديموقراطية الليبرالية قد خضعت لبعض القيود يومًا ما، ولكنها اليوم منفتحة على آراء ورغبات جميع قطاعات المجتمع،

وأصبحت تتيح إمكانية التغيير الحقيقى بل واحتمال حدوثه بالصورة المرتبطة بالبحوث النقدية. وترجع صعوبة هذه القراءة إلى أنها تتعرض للشك من جانب جميع ألوان الطيف السياسى، وأن قطاعات الناخبين المهمشة يزداد نفورها من مظهر السياسات الحزبية. وكما سبق لهيلر نفسها أن قالت ذات مرة، فإن شدة التفاوت الاقتصادى تنحر الديموقراطية نحرًا لأنها تقدم الثمار لمن يستطيعون إنفاق أكبر قدر من النقود (هيلر 1984 ب: 157؛ 1988: 134-138). ولو لم تكن النقود تلعب دورًا أساسيا فى ضمان أصوات الناخبين والتأثير فى النخب السياسية، فسوف يحتفظ رجال الأعمال والأثرياء من الأفراد بالمال لأنفسهم بدلًا من إنفاقه بسخاء على الأحزاب السياسية، وحملات انتخاب الرئيس. وتعانى قضايا وجماعات اليسار الراديكالى بطبيعتها من عدم ملاءمة الظروف لها، أى زيادة إضفاء الطابع السلعى على الحياة السياسية لسبب بسيط وهو عجزها عن القيام بالحملات ذات التكاليف الباهظة التى تولدها الأحزاب المناصرة لأصحاب الأعمال. وهذا يعنى إقصاءها من المناظرات ومن أجهزة الإعلام ومن 'التيار الرئيسى'.

ونرى بصفة أعم أن حقائق واقع السياسة العالمية تناهض اعتبار المذاهب السياسية الديموقراطية الليبرالية المحلية مجالًا لمبدأ 'العرضية' و'الإمكان'، إذ لا يشكو الماركسيون وحدهم، على أية حال، من أن الرأسمالية العالمية لا تخضع لقيود المؤسسات السياسية العالمية التى يمكنها أن تجعل 'العرضية' و'الإمكانية' وسائل فعالة (هيلر وماجرو 2002). فأما المؤسسات العالمية الموجودة فعلًا، مثل صندوق النقد الدولى والبنك الدولى فإنها تقوم بهذه المهمة صراحة لتحقيق مطالب ومصالح رأس المال عبر الوطنى ودول الشمال. أى إنها ليست منتديات لمناقشة وتمكين شتى نماذج التنمية، ومختلف الأولويات، والاختيارات السياسية المنوعة. بل إن بل كلينتون نفسه كان ينعى اقتصار دورها على فرض نظرة خاصة ('اتفاق الرأى فى واشنطن')، وتعتبر أية طعون فى هذه النظرة العالمية بمثابة أسباب لسحب الاستثمارات وفرض عقوبات مالية وسياسات تكيف هيكلى، فما أبعد ما تقدمه السياسة العالمية عن صورة الانفتاح والإمكان، بل إنها تقدم الصورة المضادة، ألا وهى صورة عالم مغلق تتولى فيه مجموعة محدودة العدد من 'السادة' إملاء ملامح ومضمون حياة غالبية سكان الأرض. فإذا كان يمكن حقا مساواة الحداثة، كما تقول هيلر، بالتخلص من المراتبية وعلاقات التبعية، فربما استطعنا أن نصف السياسة

العالمية، على وجه الدقة، بأنها ’قبل حداثية‘. والواقع أن الاتساع الهائل فى علاقات الاسترقاق وأقنان الأرض والتبعية الإقطاعية ما بين الشمال والجنوب قد يدفعنا إلى تحرى المزيد من الدقة بحيث نعتبرها علاقات ’إقطاعية‘.

وهكذا فإن الفكرة التى تقول إن الحداثة تعادل الانفتاح والعرضية فى السياسة ربما تكون من باب المبالغة فى وصف واقع حقيقى، ألا وهو توافر إمكانيات أكبر للتقدم الذاتى للفرد فى المجتمع الصناعى المتقدم عما كان عليه الحال فى المجتمعات الإقطاعية. ولكن هذا أبعد ما يكون عن الإيحاء بأن من يستلهمون القيم والمثل العليا التقدمية ينبغى أن يقتصروا على العمل فى سبيل توسيع الفرص المتحة داخل أفق الرأسمالية الليبرالية، خصوصًا إزاء ازدياد الاقتناع بأن السياسات القومية، والقومية الفرعية، تتعرض لإفراغها من القدرة على إفادة حياة المواطنين العاديين، وما دامت ’الدولة الأمة‘ قد فقدت ما كانت تتمتع به فى الماضى من كونها موقع الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فلابد من إعادة التفكير فى مجموعات التوقعات التى كانت هيلر تستمسك بها، مثل لاكلاو وموف إلى حد ما، ولا حاجة بنا فى هذا السياق إلى أن ننظر فيما إذا كانت إعادة التفكير المشار إليها تعادل الإيمان بضرورة وضع هياكل سياسية عالمية أو كبح جماح عمل الرأسمالية عبر القومية، من خلال بعض التحالفات مثل التكتلات ’فوق القومية‘ كالاتحاد الأوروبى ومنظمة أمم جنوب شرقى آسيا. وأما ما ينبغى أن نشير إليه هنا فهو أن هذه الملاحظات تكشف عن أزمة فى الفكر المعيارى الذى يرتكز على الدولة، إذ يعتبر أن ’الأمة الدولة‘ هى الوحدة الأولية للحياة الاجتماعية والسياسية. وليس من المفارقات أن نشير إلى أن ماركس كان واعيًا كل الوعى بمثل هذه التطورات، بل بأن الدولة سوف تفقد مكانتها فى المستقبل باعتبارها موقع ’الإنصاف‘، مهما يكن تعريفنا له. وماركس لا يناقش بالتفصيل قط شكل ’الحوكمة العالمية‘ وطبيعتها، ولكنه – من زاوية معينة – لم يكن يحتاج إلى ذلك، فإن فكرة الشيوعية باعتبارها حركة دولية كان تؤكد له ضمنًا أن أى حل لمشكلة التغلب على الرأسمالية فى نظره لابد أن يبدأ بالاعتراف بالبُعد الدولى أو ’العالمى‘ للطابع السياسى، مهما يكن تعريفه. وكلما أنعمنا النظر فى تشخيص ماركس لمثل هذه الحركة وسلاسل العِلِّيَّة التى تقوم عليها، ازداد إدراكنا بأن إيمانه بالطابع العالمى المحتوم للصراع بين رأس المال والعمل قد تزداد قدرته على الإقناع نتيجة اشتداد ساعد العولمة، وانتقال المعركة حول آثارها إلى ’المجتمع المدنى العالمى‘.

وأما الموقف الذى يمكننا أن نعتبر أن هيلر تستند فيه إلى أساس أصلب فهو رفضها للحتمية الغائية التى استشفها البعض فى عمل ماركس وتفضيلها تفسير عمله بأنه يتضمن شرعة أخلاقية يسترشد بها الأفراد. ويحتدم النقاش حاليًا حول إمكان القول بأن ماركس لديه شرعة أخلاقية بهذا المعنى، ولكن احتدام النقاش فى ذاته يدلنا على أهمية القضية المثارة، فليس من الواضح إن كان ماركس يعلى من شأن شرعة أخلاق الممارسة اليسارية الراديكالية، وهو ما يختلف عن إيضاح أسلوب تأثر الفرص المتاحة للصراع الطبقى وإمكانيات تقدمه بالتغييرات فى القاعدة المادية، والواقع أن أحد معالم الحياة فى المجتمع الصناعى المتقدم على امتداد الثلاثين عامًا الأخيرة، أو لما يزيد عن هذه المدة، هو انحسار موج السياسة القائمة على المفهوم الطبقى، وهى النوع الذى وَثَّقَهُ ماركس. وقد يتمثل أحد ردود الأفعال، بطبيعة الحال، فى إبداء الأسف على ذلك والحضِّ على بذل المزيد من الجهود لزيادة الوعى الطبقى. وقد يتمثل رد فعل آخر فى وضع سبل بديلة للسعى من أجل تطوير وتوسيع نطاق النشاط اليسارى الراديكالى من خلال الارتباط بالجماعات والقضايا التقدمية فى المجتمع. وهذا النوع الأخير من النضال هو الذى يهم هيلر، فهو يقوم على أساس مشترك بين جميع المناضلين ضد القهر، أو بعبارة أخرى، بين الحركات الاجتماعية الجديدة، أى إنه نضال ينشد ضروب التحالف والتكاتف اللازمة لتخفيف المعاناة فى أية صورة تتخذها، لا فى الصورة التى يقتصر فهمها على أنها قهر طبقى، وهو نضال ينطلق مما يدعو إليه المذهب الإنسانى من المساواة فى 'القيمة' بين جميع الأشخاص، وشتى صور قهرهم، كما إنه نضال يقول إن الأحوال يمكن تحسينها الآن لا بعد قيام 'الثورة' التى كثرت الوعود بقيامها، ونجد من هذه الزاوية أنه موقف يؤكد أن 'النشاط' لا يتعلق ببناء الأحزاب والحركات التى سوف تستولى هى نفسها على السلطة فى لحظة ما من لحظات التعالى، ولكنه يعنى العمل مع جبهات بالغة الكثرة، فى سبيل قضايا بالغة الكثرة، ومع جماعات وأفراد ومنظمات بالغة الكثرة.

ليس هذا قطعًا تشخيصًا لا علاقة له بإمكانيات 'النضال' نظرًا لتعقيد وتعدد أوجه ضروب الكفاح والقهر القائمة فى العالم المعاصر. وإذا نشدنا نماذج حديثة برزت لنا مظاهرات الاحتجاج التى اندلعت فى مدينة سياتل الأمريكية عام 1999 وهى التى دفعت الكثير إلى الحديث عن مولد حركة عالمية مناهضة للرأسمالية ومناهضة للشركات [الكبرى]، والتى قيل إنها تميزت بمشاركة ما يسمى بدعاة 'حماية السلاحف والتنظيمات' أى دعاة حماية البيئة والنقابات. وتلت هذه مظاهرات احتجاج أخرى تشهد على التنوع

الهائل في ضروب النضال في العالم، وكذلك على تنوع وجهات النظر حول نوع العالم الذي ينبغي خلقه، كما تلاها إنشاء المنتدى الاجتماعي العالمي عام 2001، وهو الحدث الذي أدى إلى انتشار المنتديات الإقليمية والقومية والمحلية المشابهة للمنتدى الأصلى في الشهادة على تنوع ضروب القهر وتعدد الوسائل التى يمكن استخدامها في قمعه. ومن المحتمل أن فكرة ضم ذلك كله في إطار قصة شاملة للصراع الطبقى فكرة ساذجة، على نحو ما يوحى به البحث النقدى الذى أعدته هيلر. ومن ناحية أخرى نجد أن هذه الصور المنوعة للقهر يوحد بينها إحساس مشترك بعدم جدوى العمل **داخل إطار** القيود القائمة وتعريفات 'الإمكان'، مما يلقى الضوء على المفارقة في مشروع هيلر. وإذا كانت أنواع النضال التى يتحدث عنها عملها آخذة، فيما يبدو، في الانتشار، فإن الكثير من ضروب النضال المذكورة تقع - إما بالضرورة أو عمدًا - خارج العمليات السياسية التى تمثل 'التيار الرئيسى'. فالواقع أنها ردود أفعال 'اجتهادية' أو غير رسمية لعدم توافر الطرائق اللازمة للمشاركة الشعبية الفعالة ومن ثم فهى تمثل أعراضًا [العِلّة] منتشرة وموثوق بصحتها ألا وهى فك الاشتباك مع السياسة الديموقراطية الليبرالية. أى إننا لا نواجه حالة توسيعٍ لنطاق الديموقراطية الليبرالية أو إضفاء الراديكالية عليها، بل حالة رفض لها من جانبٍ أولئك الذين تتعرض آراؤهم أو هوياتهم أو سياساتهم للاستبعاد بصورة منتظمة أو غير رسمية بمعنى عدم الأخذ بها (تورمى 2004، الفصل 2).

وهكذا فإن رد فعل هيلر لأزمة الماركسية يقبل التفسير بأسلوبين متضادين، إذ نرى من ناحية بوضوح أن رفضها صورة ماركس المؤمن بالتاريخ والحتمية أتاح لها أن تضع تأملات نظرية معيارية منوعة تتفق إلى حد بعيد مع ما كان الكثير من الماركسيين ذوى الفكر الليبرالى يرونه من مقومات الفكر الماركسى أصلًا، ألا وهو الالتزام بتصور للإدارة الذاتية يتسم بالمشاركة الراديكالية والديموقراطية. وأما أنها كانت مضطرة 'لترك' ماركس حتى تصوغ هذه الرؤى المتداخلة فربما يفصح لنا عما أصبحت عليه 'الماركسية' في النصف الثانى من القرن العشرين أكثر مما يفصح لنا عن الخصائص المميزة لفكر هيلر. ونرى من ناحية أخرى أن عملها في التسعينيات يبين تصميمها الواضح على الهروب من التواءات الفكر اليسارى الراديكالى هروبًا كاملًا، ولنا أن نفسر هذا، على مستوى معين، بأنه يمثل اتجاهًا شخصيًا، إذ يبدو لنا بجلاء أن هيلر كانت على استعداد في حياتها المهنية للالتزام بالفلسفة الخلقية ونظرية الأخلاق لا بالفلسفة **السياسية**، وإن كان يمكن تفسيره بأنه كان يمثل جانبًا من 'نفاد الطاقات اليوتوبية' الذى نعاه هابرماس، مثلما نعاه غيره، ولكن هذا التفسير في أفضل حالاته لا يعتبر دقيقًا كل الدقة.

والأقرب إلى موضوعنا التزام هيلر باتجاهين كتب لهما أن يصبحا من مقومات التحليل ما بعد الماركسى للمجتمع المعاصر، وهما موت الأيديولوجيا والثورة 'بعد الصناعية'، ويبدو أن هذا الاتجاه الأخير قد محا الإشكالية التى يقوم عليها عمل ماركس، أى زيادة الاستقطاب الطبقى فى المجتمع الصناعى المتقدم، إذ كان لجوؤها إلى شرعة أخلاقية قوامها المسؤولية تمثل استجابة شخص يرجو الحفاظ على الجوهر الأخلاقى للمذهب الإنسانى اليسارى مع الإقرار بأن ساحة النضال قد انتقلت من ضروب النضال الجماعى للطبقات إلى ضروب النضال المنفصلة للأفراد غير المثقلين بالأعباء. ومما يزداد اليوم وضوحًا أن النضال بين القطبين لم 'يختف' بل انتقل إلى ساحة السياسة العالمية، حسبما تنبأ به ماركس. فإذا ظن أحد أن المذهب السياسى الذى تغذوه أزمة ما مثلما تغذوه معاناة الطبقة العاملة لم يعد له لزوم، فإن عودة ظهور نضال العمال فى أطراف الكرة الأرضية وحواشيها على امتداد التسعينيات عامل ثمين كفيل تصحيح هذا الظن.

ومن ناحية أخرى نرى أن ماركس، كما يوحى بذلك تحليل هيلر، لم يفسر 'جوهر' المجتمع 'بعد الصناعى'، ولم تتطرق استراتيجيته السياسية إلى ذلك أيضًا. وكان رد الفعل عند هيلر يتمثل فى تأكيد إمكان قيام أبناء الدول الغنية بالعمل، وبالتغيير، وبتحمل الأخطاء لا ارتكابها، وهى استجابة ينبغى من ثم ألا نتجاهلها باعتبارها شكلًا آخر من أشكال 'التسليم' بالأمر الواقع، فإنها كانت الأساس المنطقى الذى بنت عليه تحليلها الخاص للاتجاهات التى علق عليها الكثيرون. وعلى غرار ذلك نرى أن مثل هذا التصور الفردى للمواطنة 'الفعالة' – والقائم على الإيمان بالفرد – يتطلب إدراك أن أحد ضروب النضال الجارى يدور حول معايير 'الإمكانية' و'العرضية' نفسها. فالنضال ضد أماكن 'الكدح الزهيد' [حيث يكدح العمال لقاء أجور زهيدة] يعنى الشروع فى شكل من أشكال النضال **الأخلاقى** الذى يخاطبه فكر هيلر بوضوح، ولكنه يعنى **أيضًا** الإصرار على أنه من الممكن تصور وجود عالم خال من أماكن الكدح الزهيد، ومن الاستغلال، ومن محو كرامة الفرد واحترامه، وهو الذى كان ذات يوم فكرة تتردد أصداؤها العالية فى البحث النقدى الذى كتبته هيلر عن الرأسمالية الليبرالية. وهو يعنى أن الإمكانية والعرضية لا توجدان فى قاعات النقاش فى البرلمانات الوطنية أو بين العمليات السياسية التى توجهها النخب بصفة عامة ولكن فى ضروب المقاومة والتفاعل عند الأفراد فى 'الحياة اليومية'، وهم من كانوا يشغلون دائمًا قلب تحليل هيلر.

ملخص

- **هدف هيلر**: فى البداية صوغ نوع من الماركسية القائمة على المذهب الإنسانى، بحيث تتضمن بعض عناصر من عمل ماركس المبكر إلى جانب بعض الأفكار التى وضعها لوكاتش فى مرحلته الأخيرة. وقد اكتسب هذا المشروع ثراءً من ارتقاء هيلر ببعض المشاعر اليوتوبية والجمهورية الصريحة من أجل صوغ صورة للديموقراطية الراديكالية. وقد انفصلت هيلر فيما بعد انفصالًا صريحًا عن منهج ومضمون عمل ماركس، مستندة إلى شتى المصادر، من أجل صوغ موقف 'بعد كانطى' يؤكد مركزية المسؤولية والاستقلال.
- **الخلفية**: كانت هيلر عضوًا مؤسسًا لمدرسة بودابست للماركسية القائمة على المذهب الإنسانى، والتى بلغت ذروتها فى الستينيات. وفى أعقاب عام 1968 وربيع براغ تشتتت المدرسة وأُرغم أعضاؤها على الذهاب إلى المنفى. ونشأت ماركسية هيلر القائمة على المذهب الإنسانى باعتبارها بحثًا نقديًا فى الماركسية البنيوية عند ألتوسير والماركسية السوفييتية السوقية.
- وبعد تشتت المدرسة عام 1976 أعادت هيلر تقييم الماركسية وكانت تسعى إلى صوغ مدخل موجه إلى نقاط ضعف معينة فى مدخل ماركس. وكان مدخلها يتضمن الالتزام المعيارى بالديموقراطية الراديكالية باعتبارها مداولات جماعية اجتماعية، كما كان يتضمن إعادة التكامل مع نظرية الأخلاق والفلسفة الأخلاقية استنادًا إلى فهم للتاريخ يقول إنه قائم على الانفتاح والعرضية.
- صاغت مجموعة متنوعة من النماذج الجمهورية التى تؤكد ضرورة المشاركة الجماعية فى حياة المجتمع؛ والتشاور المتواصل حول المطالب والحاجات التى لابد من إشباعها؛ إلى جانب الملكية العامة لوسائل الإنتاج. وتقترن هذه اليوتوبيات الاشتراكية بمدخل يرفض رفضًا باتًا جميع أشكال السياسة الثورية طبقًا للمنهج اللينينى أو اليعقوبى. وكانت ترى أن الديموقراطية الليبرالية من وسائل تحقيق الديموقراطية الراديكالية.
- وقد أدى تحليل هيلر للحداثة إلى اتخاذ موقف متشكك إزاء احتمال اتخاذ موقف تحررى شامل، ما دامت 'ما بعد الحداثة' تمثل رفض 'الميتاقصص'

ومن ثم رفض المشروعات الواسعة النطاق للتحول الاجتماعى، فلابد أن يصدر أى تغيير من داخل إطار 'الحداثة' أو الرأسمالية الليبرالية.

التقييم

- **نقاط القوة:** يتميز عمل هيلر بمدخل غير متعنت، وهو خلاق فى تناوله للنظريات أى إنه لا يكتفى بتطبيق أى منها أو اعتبارها 'حقيقية' بمعنى من المعانى الأساسية. والواقع أن وجود الأخلاق والسياسة فى قلب مشاغلها يعتبر مصدر قوة، نظرًا لتجاهل ماركس لهذه الأمور، وهو ما أدى إلى مذهب النفعية 'الاختيارية' فى مدخل العديد من أتباعه (مثل مقولة 'أى شىء يخدم مصلحة الطبقة...'). كما يتسم عملها بالطابع الفردى منهجيًّا وسياسيًّا، وهو ما يمكن اعتباره من نقاط القوة، بسبب التزامها بأن تفهم كيف تؤثر العمليات المعقدة فى الاختيار، والمسؤولية، ومركزية التضامن والترابط فى ضروب النضال الاجتماعى.
- **نقاط الضعف:** على الرغم من قوة بحثها النقدى المبكر فى الديموقراطية الليبرالية، فربما تجلى فى أعمالها الأخيرة تفاؤل ساذج بشأن القدرة التى تنسبها إلى العمل داخل إطار العمليات الديموقراطية الليبرالية وإجراءاتها، وهو ما يصيب بالعجز الحركات الاجتماعية التى تقف خارج التيار الرئيسى للخطاب السياسى، أو التى لا تملك الوسائل الكفيلة بالاشتغال بالسياسة التقليدية، وهى مصدر عجز أيضًا فيما يتعلق بالسياسة العالمية، حيث تفتقر حتى إلى الأساس الهزيل اللازم للمشاركة، والذى نجده فى الديموقراطية الليبرالية. وترفض هيلر أيضًا ما تتسم به الرأسمالية المعاصرة، من إقصاء البعض وإضعاف البعض الآخر، مؤكدة أن الحداثة تمثل فرصًا هائلة لزيادة الحراك الاجتماعى والتقدم الذاتى. ولكن هذا يتجاهل واقع الحياة فى الكثير من مناطق العالم.

الفصل السابع

يورجين هابرماس:
التوفيق بين الحداثة والاستقلال والتضامن

كنت مصلحًا طول عمرى، وربما ازدادت نزعتى الإصلاحية قليلًا فى السنوات الأخيرة، ومع ذلك فأشعر شعورًا غلابًا بأننى آخر الماركسيين.

(هابرماس 1992 ب: 469)

أدى المشروع النظرى الذى حققه هابرماس إلى اعتبار ماركس، فعليًا، رائدًا للنظرية التحررية المعاصرة، لا النبى الذى بشر بها، إذ إن اتساع نطاق هذا المشروع وبناءه المنهجى قد كشف بعض جوانب القصور فى فكر ماركس، وهى التى ترجع، على الأقل، إلى موقعه التاريخى فى لحظة آلام المخاض لمولد الرأسمالية الصناعية (هابرماس 1990: 11). لم يكن من الممكن أن يشهد ماركس طول عمر الرأسمالية، ولا قدرتها على الاستقرار من خلال شتى أشكال تدخل الدولة، ولا زيادة تعقيدها اجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا، خصوصًا من خلال تقسيم العمل الذى ما فتئ يزداد. أضف إلى ذلك الموارد النظرية المحدودة التى استقى منها أفكاره، وكانت أساسًا هيجيل، وسميث، وريكاردو والاشتراكيين اليوتوبيين الفرنسيين. وأما هابرماس (المولود عام 1929) فكان يستطيع – واستطاع فعلًا – أن يقف على أكتاف عدد أكبر من المفكرين، وكان بعضهم أيضًا 'عمالقة': ڤيبر، فرويد، پارسونز، بياچيه، كولبيرج، دوركايم، ميد، شولتز، أوستن، پيرس، ديوى، أرنت، پولانى، لوكاتش، لومان، وغيرهم،

إلى جانب كانط وهيجيل. وينبغى ألا ننسى الدور الذى لعبه ماركس والماركسية فى مساعدة رؤيته إذ استخدم هابرماس بعض المفاهيم والإشكاليات الماركسية فى بناء صرحه النظرى وظل يحتفظ بالحساسيات الماركسية بشأن أوجه قصور الفلسفة التقليدية ('الأولى') التى أدت إلى عجزها عن تحقيق التحرر البشرى (الصلة بين النظرية والتطبيق).

وربما أعرب هابرماس عن دهشته من اعتباره 'بعد ماركسى'، ولو اقتصر السبب على أنه كان يصف نفسه، كما يبين المقتطف الوارد أعلاه، وفى أكثر من مناسبة، بأنه آخر الماركسيين (انظر هابرماس 1992 ج: 67، 81). أضف إلى ذلك أنه أعرب فى كتابه **الخطاب الفلسفى للحداثة** عن احتقاره للهجوم على حركة التنوير الأوروبية الذى كان فى ظاهره مستوحًى من نيتشه والذى شنه من يشتركون معه فى الوصف بعبارة تتضمن كلمتى 'ما بعد' (ما بعد البنيويين وما بعد الحداثيين)، وهكذا هاجم فى دفاعه عن "مشروع الحداثة الذى لم يكتمل" المفكر فوكوه وبعض المفكرين الذين ربطنا بينهم وبين 'ما بعد الماركسية' فى هذا الكتاب، أى دريدا وكاستورياديس. ومع ذلك، ففى ضوء التقسيم العام 'لما بعد الماركسية' فى هذا الكتاب، نجد أن عمله المبكر يمكن وصفه قطعًا بأنه ينتمى لماركسية ذات 'إضافة معينة' ما دامت أقدامه راسخة فى مدرسة فرانكفورت التى لم تكن تجد غضاضة فى الربط بين ماركس وفرويد. وإلى جانب ذلك، فكما يوضح المقتطف الوارد أعلاه، كان يريد أن يكون ماركسيا و'مصلحًا' فى آن واحد، وهو ما يوحى بأنه كان يريد إدخال شىء غريب إلى حد ما فى الماركسية المعتمدة. والواقع أن نزعته 'الإصلاحية' أصبحت غلابة من زوايا كثيرة، كما يقر هو نفسه، على امتداد حياته العملية الطويلة المثمرة، إذ تحول من موقف ما بعد الماركسية 'القوى' إلى ما بعد الماركسية 'الضعيفة'، أى إنه انتقل من الاشتباك النقدى البَنَّاءِ مع الماركسية، فى محاولة للتغلب على نقائصها النظرية ومستمسكا بإمكانية إنجاز تحول اجتماعى عميق، إلى موقف يتميز بالرواسب التى خلفتها الإشكاليات والمفاهيم الماركسية التى أصبحت أشد بروزًا.

ونعتزم قبل أن نشرح بمزيد من التفصيل كيف كان هابرماس يرمى إلى معالجة شتى نقائص الماركسية، أن ننظر بإيجاز إلى الغرض السياسى والفكرى والسياق السياسى/ الفكرى لمشروعه الذى يمثل العمود الفقرى لإنجازه النظرى ويساعد على تجسيد 'ما بعد الماركسية' عنده خير تجسيد.

الغرض والسياق

وصف هابرماس 'الفكرة الدافعة له' قائلًا إنها:

> **التصالح مع الحداثة التى تَشَتَّتَتْ، أى الفكرة التى تقول إننا نستطيع من دون التخلى عن التمييز الذى أتاحته الحداثة فى المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، أن نجد أشكالًا للعيش معًا يشتبك فيها الاستقلال والتبعية حقًّا فى علاقة غير عدائية، وأن يستطيع المرء أن يمشى مرفوع الهامة فى إطار الروح الجماعية المتحررة من الطابع المشكوك فيه لأشكال الترابط المادى الرجعية. (هابرماس 1992 ج: 125)**

وقد اقتضى تصوير هذا 'التصالح' تبحرًا هائلًا فى العلم والتعقيد النظرى من جانب هابرماس إذ إنه أقام التوازن ونجح فى التوفيق بين شتى التقاليد السياسية والفكرية والمباحث الأكاديمية: كالليبرالية والاشتراكية، وكانط وهيجيل، وڤيبر وماركس، وعلم النفس، وعلم اللغة، ونظرية النظم (البناء والوظيفة، والتمييز، والتطور والتكييف) ونظرية العمل (المعنى، والعمد، والأدوار، والمعايير، والمعتقدات، والقيم) والعقلانية النفعية والتوصيلية وهلم جرًّا.

كان الطابع التركيبى لمشروعه العام، مهما يكن ميله الشخصى للتعميم النظرى بأسلوب هيجيل، من ثمار اللحظة والظروف التاريخية فى ألمانيا بعد عام 1945، والصدمة الناجمة عن الحرب والصراع الاجتماعى/السياسى فى فترة ما بين الحربين (تشيمبرز 2002: 168). ومن ثم فقد نظر فى المصير الذى آلت إليه ألمانيا بسبب الفكر القومى الراديكالى (النازية) إلى جانب تقييم عواقب مذهب المساواة الراديكالية (الستالينية). وقد أقلقه عدم الإدراك الكامل فى ألمانيا بعد عام 1945 للخطايا الأخلاقية الكبرى التى وقعت فى الفترة النازية، خصوصًا لأن كبار المفكرين، مثل هايديجر، كانوا يرفضون التخلى عن آرائهم المناصرة للنازية قبل الحرب (هابرماس 1992 ج: 77-79، 192). وهكذا فإنه كان ينشد فى الواقع تحرير الثقافة الألمانية من النازية الفكرية، من دون تقديم أية تنازلات لصورة ذات نصيب ديموقراطى محدود من صور الماركسية (هابرماس 1992 ج: 188). إذ كان هابرماس يرى أن الديموقراطية 'البورجوازية' أفضل من عدم وجود أية ديموقراطية، كما إنها كانت فى ألمانيا نباتًا غضًّا يحتاج إلى الكثير من الرى الفكرى. وعلى نحو ما قال فيما بعد، "نعرف نحن فى ألمانيا الغربية مدى أهمية الحريات البورجوازية، لأنه عندما تسوء

الأحوال نصبح نحن اليسازيين أول الضحايا" (هابرماس، 1992 ج: 50). والواقع أن هذه الحريات لم تكن مجرد 'بورجوازية' فى نظر هابرماس بل كان يتجلى فيها التنوير التقدمى والنزعة الحديثة لتعميم مبادئ التعاون البشرى بدلًا من كونها خاصة أو طبقية وحسب. وهكذا تبرز فى فكر هابرماس حجة تدعو للاستقرار السياسى الديموقراطى وسيادة القانون استنادًا إلى اتفاق آراء عقلانى، لا هو محافظ ولا هو قمعى، بل يقبل التغيير الحذر القائم على التفكير السديد، شريطة عدم التضحية بأية مكاسب مادية ومعنوية جاءت بها الحداثة (هابرماس 1992 ج - 183)[1].

ويمكن النظر إلى مدخل التوازن/التركيب من زاوية أخرى، أى أن نقول إنه كان يسعى إلى إيجاد طريق وسط بين الواقع واليوتوبيا، على نحو ما يوحى به عنوان أحد كتبه الأخيرة، **بين الحقائق والمعايير**، إذ كان يحذو حذو هيجيل وماركس ويريد أن يجعل 'الواقع' عقلانيًا، والعقلانى 'واقعًا'. فإن كان هيجيل يهدف إلى أن **يثبت** أن الواقع القائم (فى بروسيا فى مطلع القرن التاسع عشر) عقلانى، وإذا كان ماركس يهدف عمليا إلى أن **يجعل** الواقع القائم عقلانيًا (ولو بمعونة كبيرة من 'الواقع' نفسه) فقد تصور هابرماس أنه يستطيع أن يحقق جانبًا من هذا وذاك. وللعلامة جيدنز عبارة مناسبة تقول إن هابرماس كان يريد "تيسير التعقل من دون الثورة" (جيدنز 1982: 95-121). وكان هذا يتطلب تحليلًا نظريًّا للمكان الذى نقف **نحن** فيه، وللمكان الذى **ينبغى** لنا 'نحن' أن نقصده، والمدى الذى نستطيع 'نحن' الوصول إليه من دون أن نفقد المزايا المادية للحداثة أو معارضة اتفاق الآراء المستند إلى التنظيم الديموقراطى. وكانت الخطوات الأساسية التى اتخذها هابرماس لجعل الواقع عقلانيًّا والعقلانى واقعًا تتمثل أولًا فى إثبات أن الحداثة تسير فى اتجاه عقلانى، وثانيًا فى أن يبين - على عكس ما كان من سبقوه من أصحاب مدرسة فرانكفورت يقولون به - أنه من الممكن أن يسود نوع آخر من العقلانية، يختلف عن العقل العدمى والنفعى. كما إنه لم يكتف باحتضان نقد مدرسة فرانكفورت للماركسية الوضعية، سواء كانت تنتمى إلى 'الدولية الثانية' أو إلى الصورة السوفييتية، ولكنه طعن فى الوضعية التقليدية فى الخمسينيات والستينيات فى العالم الناطق بالإنجليزية قائلًا إن العلم لا يمكنه أن يزعم أنه الشكل 'الحقيقى' الوحيد للمعرفة. وهكذا حاول الهروب من 'المذهب العلمى' لشتى أنواع المذهب الوضعى، ومن الاتجاهات التشاؤمية عند أدورنو وهوركهايمر، اللذين كانا يعتقدان أن العقل الموضوعى

التحررى غير النفعى قد كُتب عليه أن يصبح هامشيًا فى بعض الأنشطة مثل الفن الحديث والموسيقى، بل إن هذه الطليعة الثقافية زادت أهميتها نتيجة التعريف الذى وضعه أدورنو وهوركهايمر 'لصناعة الثقافة' الجديدة السلعية مثل الأفلام السينمائية والموسيقى الشعبية والألعاب الرياضية غير الناقدة للمجتمع.

كما كان هابرماس يهدف أيضًا إلى إعادة صوغ التقاليد الفلسفية الألمانية عند كانط وهيجيل وماركس لمواجهة تشاؤم مدرسة فرانكفورت المستوحى من ڤيبر بشأن طبيعة الحداثة، بعقلها النفعى و'قفصها الحديدى' البيروقراطى. كان كانط وماركس وهيجيل يؤمنون إيمانًا راسخًا، وإن اختلفت أساليبهم، بأن الحرية والعقل يستطيعان الانتصار بل وسوف ينتصران فى العالم، وكان هابرماس يشاركهم أيضًا جانبًا من هذا الإيمان ويستخدم بعض مناهجهم وحججهم. وهكذا كان يشارك كانط موقفه من عمومية/ عالمية الأخلاق، واستخدامه لأسلوب التعالى ووضع الأسس و'شروط الإمكان' فى إقامة الحجة ووضع الخطوط العريضة على أساس التقسيم الثلاثى فى العادة (مثل القول بوجود عالم نظرى، وآخر عملى وثالث جمالى، أو القول باختلاف العلم عن الأخلاق وعن الفن). وكان يحذو حذو هيجيل فى الرغبة فى تجسيد الحرية والعقل فى مؤسسات خاصة، وفى السعى للتوفيق بين الأضداد الظاهرية داخل ضرب من الكيان الشامل المجسد 'الميتانظرى' (وهو ما كان يسميه 'النظام' و'عالم الحياة'). وتبنى نظرة ماركس الذى يقول، على عكس هيجيل، بأن السعى للتحرر البشرى كان بالضرورة مشروعًا ناقصًا، لأن الأحوال المادية التى يقوم على أساسها تخضع للتغيير، مثل التصورات الخاصة بالحرية والعقل (داخل إطار قواعد التعالى فى الممارسة الفكرية). أضف إلى ذلك ما ذكرناه آنفًا من مشاركته ماركس فهمه **لحدود** الفلسفة باعتبارها **وسيلة** التحرر البشرى، إذ إن الأشكال الأخرى للمعرفة داخل العلوم الإنسانية تتمتع بأهمية مساوية لها.

وعلى الرغم من سعى هابرماس لمعارضة تشاؤم مدرسة فرانكفورت، فإن جذوره الفكرية كانت راسخة فى إطار 'نظريتها النقدية'، إذ كانت النظرية النقدية تجمع بين الشرح وبين التفكير المعيارى العملى الرامى إلى جعل العالم مكانًا أفضل وأكثر تحررًا، على عكس ما كان هوركهايمر يصفه بالتفكير 'التقليدى' الذى كان يسعى إلى وصف وشرح العالم من وجهة نظر 'موضوعية' منفصلة. وفى هذا الصدد يقول چيمز بومان (1999):

كانت النظرية الاجتماعية النقدية ولاتزال تسعى إلى الجمع بين النظرية 'الانعكاسية' وبين المسؤولية الفكرية والخلقية داخل إطار تفسيرى وإيضاحى متكامل، وفى ممارسة سياسية تهدف إلى تحقيق التحرر البشرى. وقد ساعد هابرماس على تقدم هذا المشروع أكثر من مُنَظِّرٍ اجتماعى آخر.

ويقول تعريف هابرماس للنظرية النقدية إنها محاولة للقضاء على المعاناة التى يتسبب فيها البشر والقائمة فى صلب الأبنية الاجتماعية اللازمة لتكاثر الحياة البشرية (هابرماس 1992 ج: 194) ولكن 'النظرية النقدية' لمدرسة فرانكفورت كانت أصلًا اسمًا آخر للماركسية. وهكذا كانت أهدافها تحقيق التحرر الإنسانى عالميًا من خلال 'التمكين بالمعرفة' للطبقة العاملة. وكانت صورة المعرفة 'نقدية' بمعنى أنها كانت تسعى للكشف عن المتناقضات أو أوجه قصور الرأسمالية عن تحقيق الحرية والرخاء للعالم كله، ولكن الأهم من ذلك كان سعى النظرية النقدية للكشف عن الأفكار التى تخفى سيطرة الرأسمالية واستغلالها. وقد اشتهر أصحاب مدرسة فرانكفورت باستخدامهم المفهوم الذى وصفه لوكاتش عن "التشيؤ" [أى اكتساب صفة الأشياء المادية] مستندين فى ذلك إلى مفهوم ماركس عن "توثين السلع" [أى اعتبارها أوثانًا]. ورؤية المجتمع باعتباره 'أشياء' [مادية] تُخفى الحقيقة التى تقول إن علاقات تبادل السلع كانت تتضمن أيضًا العمال الأحياء ومن ثم العلاقات **الاجتماعية** القائمة على السيطرة بين الرأسمالى والعامل. وكانت مدرسة فرانكفورت ترى الشكل السائد 'للتشيؤ' فى صورة المذهب 'العلمى' أو 'الوضعى'، وهو الذى يقول إن المعرفة 'الحقيقية' الوحيدة هى المعرفة العلمية، وإنها ذات طابع نفعى/تقنى إذ كانت معنية فى البداية بالسيطرة على الطبيعة. وبحلول الخمسينيات أصبح يُنظر إلى هذه المنهجية 'التكنوقراطية' باعتبارها المنهجية الصحيحة الوحيدة للعلوم الإنسانية، داعية بذلك إلى شكل بالغ الاختلاف من أشكال السيطرة، ألا وهو سيطرة البشر على البشر. كما نحتاج إلى أن نؤكد أيضًا أن المُنَظِّرَ النقدى يجب ألا يسعى للتنظير، كما قال ماركس، من أجل التنظير وحسب، كما كان شأن الفلسفة 'الأولى' التى تترك العالم على حاله، بل إن عليه أن يضع 'مقصدًا عمليًا' لتنظيره وأن يضع نصب عينيه هدف التحرر البشرى.

واتخذت مدرسة فرانكفورت نقطة انطلاقها من الموقف الهيجيلى المضاد للوضعية فى النظرية الماركسية بعد الحرب العالمية الأولى، وهو الذى كان قد بدأه كارل كورش وجورج لوكاتش، وكان هذا المفكران يعارضان التفسير السائد للماركسية باعتبارها عِلْمًا ماديًا وشكلًا من أشكال الحتمية الاقتصادية التى لم تكن تتيح دورًا يذكر للإرادة الواعية الخلاقة فى صوغ التاريخ. وكان هذا التوكيد لدور الوعى فى تحقيق تغيير تاريخى أساسى مستلهمًا من الثورة الروسية بأهدافها الاشتراكية، وطبقًا للمقولات المأثورة عن 'الدولية الثانية' لم تكن مثل تلك الثورة ذات الأهداف **الاشتراكية** ممكنة الحدوث، فلقد كانت الأحوال الاقتصادية والاجتماعية السائدة تقطع بإمكان اندلاع ثورة **بورجوازية فقط**. وحاول كورش ولوكاتش – من دون التخلى عن الماركسية - إثبات أن 'الدولية الثانية' كانت منحازة فى توجهها العلمى، كما حاولا إثبات ذلك من خلال إلقاء الضوء على الدَّيْن الذى يدين به ماركس لهيجيل، الذى كان يؤكد الدور الفعال للوعى فى صوغ التاريخ، وأى إنهما كانا يحاولان إثبات طاقة البشر على تأمل ظروفهم وأسباب معاناتهم، حتى يتسنى جعل 'العقلانى' واقعًا، مهما تكن الطبيعة المحافظة لما استنبطه هيجيل آخر الأمر من ذلك. وهكذا لم يكن التوكيد مُنْصَبًّا فقط على النشاط الذهنى ولكنه كان يشمل النشاط العملى، أى الفعل، وفى هذا الصدد اتجه كورش ولوكاتش (مثلما اتجه جرامشى) إلى كتابات ماركس، وخصوصًا شذراته التى تشبه الحِكَم: **قضايا عن فويرباخ**، التى حاولت إقامة التكامل بين المثالية الفلسفية والمادية من خلال 'النشاط العملى' 'الحسى' الجماعى ذى الأساس التاريخى. وهكذا فإن 'الجدلية' التاريخية لم تكن موضوعية وحسب، بمعنى كونها ناجمة من تفاعل قوى الإنتاج وعلاقاته التى وضع ماركس خطوطها العريضة فى "التصدير للإسهام فى بحث نقدى فى الاقتصاد السياسى" بل كانت تتضمن عنصرًا ذاتيًا ثقافيًا سياسيًّا خلاقًا من المحال إختزاله.

ومع ذلك فلم تكن مدرسة فرانكفورت، وخصوصًا هوركهايمر، تحب المنهج الجدلى الموجه للفعل عند لوكاتش، لأنه كان منحازًا لدور البروليتاريا فى التغلب على الفصل بين الذات والموضوع. ولم يكن سبب ذلك مقصورًا على ازدياد التشكك فى الدور الثورى القادر على تشكيل العالم المنسوب إلى الطبقة العاملة فى الاتحاد السوڤييتى وأوروبا الغربية فى العقدين التاليين للحرب العالمية الأولى، كما شهد على ذلك المذهب الستالينى والمذهب النازى/الفاشى، بل كان السبب يرجع أيضًا إلى أن هذه الصورة من المنهج الجدلى أصبحت تفرض 'الشمولية' ('التاريخ' = التحرر

الذاتى للبروليتاريا) التى بدا آخر الأمر أنها قد محت الدور المنوط بالحرية والعرضية فى فهم العملية التاريخية. وقد دفع هذا أعضاء المدرسة إلى التخلى عما كانوا يسمونه 'فلسفة الوعى' أو فلسفة 'الهوية' (أى العلاقة بين الذات والموضوع). ومع ذلك كانوا لا يزالون يريدون التشبث بالمثل العليا لما كانوا يسمونه 'النظرية النقدية'، ولو كان ذلك يتسم ببعض التشاؤم فى مواجهة العقلانية النفعية لأيديولوجيا التكنوقراط و'الخبراء' وعدم توافر عامل تحريرى متميز. وكانت النظرية المذكورة تهدف، كما سبق أن ذكرنا، إلى نقد المجتمع الرأسمالى القائم من وجهة نظر مثله العليا للحرية والعقل من خلال فضح تجسيدها الزائف، خصوصًا فى أشكالهما الثقافية/الأيديولوجية. وهكذا كانوا يضعون 'بحثًا نقديًا' شاملًا، مشيرين إلى الفجوة بين القول والفعل فى النظم الديموقراطية الرأسمالية - الليبرالية. ومع ذلك فإن هذه الاستراتيجية النقدية فى الخمسينيات فقدت، فيما يبدو، قوتها، نتيجة زيادة هيمنة الأيديولوجيات الإدارية و'العلمية' والتكنوقراطية التى كانت تؤكد أهمية 'كفاءة' الوسائل (فى تحقيق النمو الاقتصادى مثلًا) مع التسليم بصحة الغايات (أى 'العمل العقلانى الهادف'). وهكذا لم يكن التناقض بين الوسائل وبين الغايات (العقلانية) التى تحظى بالتأييد العام تناقضًا بالغ الوضوح، وهو ما دفع هابرماس فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات إلى وضع أساس جديد للنظرية النقدية - يجمع بين الوضع الراهن وما ينبغى أن يكون عليه الحال - فى نظريته للعمل التواصلى، راجيًا أن يضع شكلًا أقل تَكَلُّفًا لأمله فى التقدم، مخالفًا بذلك من سبقه للتو من أعضاء مدرسة فرانكفورت الذين كانوا قد رفضوا الحل الماركسى الذى وضعه لوكاتش عن الثورة البروليتارية.

تصحيح عيوب النظرية الماركسية

قبل أن ننظر نظرة أدق إلى علاقة هابرماس بماركس والماركسية، علينا أن نذكر أن هذه العلاقة تغيرت فى المقصد والنتائج عدة مرات، كان بعضها غير بارز وبعضها بارزًا إلى حد ما. وعلينا أن نتذكر أنه كان دائمًا - منذ أول كتاب ينشره بعنوان **التحول البنائى فى المجال العام**، إلى كتابه الأخير **بين الحقائق والمعايير** - يبدى اهتمامًا رئيسيا بالمجال العام ونوع التشاور العملى فى إطار نظام رأسمالى حديث وليبرالى ديموقراطى، وأن هذا الموقف من الماركسية كان اللون الذى اصطبغت به

نظرته العامة. ولكن هذه الراديكالية (وإن لم تكن ثورية قط) زاد كتمان صوتها مع حساسياته الماركسية على مر الزمن، وكان عمله فى الستينيات يفصح عن اهتمامه بخلق الظروف اللازمة لتحقيق التواصل الصادق، والسيطرة 'التواصلية' على 'النظام الفرعى' للعمل العقلانى الهادف الذى كان يوحى بلا شك بعداء راديكالى للرأسمالية. وقد اشتهر عنه قوله:

> **جملتنا الأولى تعبر دون لبس أو غموض عن مقصد اتفاق الآراء العام وغير المُقَيَّد. فإذا ضممنا الاستقلال إلى المسؤولية وجدنا فيهما معًا الفكرة الوحيدة التى نملكها مسبقًا... ولولا وجود المجتمع المتحرر الذى تحقق فيه استقلال أفراده ومسؤوليتهم ما أمكن تطوير التواصل حتى أصبح ذلك الحوار العملى العام غير السلطوى الذى نستمد منه دائمًا وضمنًا نموذجنا لهوية 'الأنا' القائمة على التبادل وفكرتنا عن الاتفاق الحقيقى فى الرأى. وإلى هذا الحد يعتمد صدق الأقوال على توقع تحقيق الحياة الصالحة.**
>
> **(هابرماس 1978: 314؛ انظر أيضًا هابرماس 1987 ب: 118-119)**

وبعبارة أخري نقول إنه لايزال يستخدم اللغة المميزة لمدرسة فرانكفورت، و'النقد الشامل' الذى تستخدمه الماركسية، ويبدى الرغبة فى التحول الاجتماعى الأساسى. وعلى العكس من هذا نرى أن عمله ابتداءً من الثمانينيات يشهد نظرة أشد قبولًا (إلى حد بعيد) للرأسمالية (باعتبارها جزءًا من 'النظام' ونوعًا مختلفًا من الحداثة) وللديموقراطية الليبرالية، حيث لا يهيىء المجال العام للتواصل إلا اقتراحات بأنواع الحجج اللازمة لإنشاء البرلمانات أو إضفاء الشرعية عليها. وإلى جانب ذلك فبحلول منتصف الثمانينيات كان هابرماس فيما يبدو قد يئس من محاولة التغلب على العيوب النظرية للماركسية عندما أشار إلى أن 'نموذج الإنتاج' قد 'انقضى عهد استعماله' (هابرماس 1987 أ: 74-82) على عكس الرغبة التى كان قد أبداها من قبل، على شكل البحث النقدى الشامل، فى 'إعادة بناء' المادية التاريخية بمعنى تفكيك أجزائها وإعادة تركيبها فى صورة جديدة "حتى تستطيع تحقيق الهدف الذى وضعته لنفسها تحقيقًا أكمل" (هابرماس، 1984: 95). ونجد أخيرًا أن استعمال اللغة الماركسية قد تضاءل إلى حد بعيد، مثل لفظة 'الأزمة' (وإن كان يواصل استعمال

كلمة 'التشيؤ'). ومع ذلك فإن عددًا كبيرًا من انتقاداته لماركس والماركسية ظل ثابتًا على مر الزمن.

ومن الممكن تصنيف ألوان اشتباك هابرماس النقدى البَنَّاء مع نقاط ضعف الماركسية باعتبارها نظرية تحررية تحت ثلاثة عناوين، كما يلى:

1- قصور مقولتيها الميتانظريتين الأساسيتين. فأما الأولى وهى المادية التاريخية التى تُستخدم فى شرح التنظيم الاقتصادى والاجتماعى البشرى والتطور التاريخى، فقال إنها تقدم نظرية للتاريخ من جانب واحد يقوم على الصلة بين قوى الإنتاج وعلاقاته، وتولى الأولوية لقوى الإنتاج على حساب علاقات الإنتاج (أى إعلاء 'العمل' على 'التفاعل'). ويترتب على وجه القصور المذكور نتائج معينة بشأن صحة مفهومى 'القاعدة' و'البنية الفوقية'. وأما الثانية فترجع إلى عدم الاهتمام 'بالتفاعل' إذ يقول هابرماس إن الماركسية عجزت عن إقامة أساس معيارى للمجتمع المتحرر، بسبب افتقارها إلى نظرية مُقْنعة للديموقراطية (هابرماس، 1992 ج: 188-189)

2- أثار هابرماس الشك فيما إذا كان تحليل ماركس وبحثه النقدى فى الرأسمالية الحديثة يصلحان للعالم المعاصر، لا بسبب أوجه قصوره النظرى فقط بل أيضًا لأن الرأسمالية نفسها قد تغيرت من كونها رأسمالية ليبرالية فى القرن التاسع عشر إلى أن أصبحت ذات شكل 'منظم' فى الدولة، الأمر الذى أدى إلى تغيير جوهرى فى طبيعة الصراع الاجتماعى.

3- ولم يكن من المدهش من ثم أن تساؤله عن صحة الحلول والاستراتيجيات الماركسية التقليدية (الطامحة إلى أن تصبح) ضد سيطرة الدولة والرامية إلى تحقيق التحرر البشرى دفعه إلى تبرير موقفه 'الإصلاحى' الذى يختلف عن الموقف الثورى.

المستوى الميتانظرى: المادية التاريخية

علينا ألا ننسى أن هابرماس ينطلق من بعض الأسئلة الأساسية المستوحاة من الماركسية، وهى **كيف** يُكَوِّنُ النوع البشرى نفسه، وكيف يتكاثر ماديًّا ورمزيًّا، وكيف ينبغى أن يكون ذلك؟ وكيف تتصل إجابات هذه الأسئلة بعضها بالبعض؟ كان

هابرماس يعتقد، من زاوية الإيضاح والتجريب، أن ماركس كان، على أشد المستويات عمومية، منحازًا لجانب واحد فى وضع نظريته الخاصة بتكوين النوع البشرى لذاتـه، فعلى الرغم من اعتراف ماركس فى عمله التجريبى بأهمية 'الانعكاس الذاتى' النقدى للإنسـان، ورغـم حديثـه عـن العلاقـة بـين النظريـة والممارسـة والحاجـة إلى إلغـاء الأيديولوچيات، فإن فهمه الذاتى فلسفيًّا يقصر الانعكاس الذاتى للإنسان على 'العمل وحده': أى إنه يختزل 'الفعـل المُوَلِّدَ للـذات' عنـد الإنسـان فى 'العمـل' (هابرمـاس 1978: 42). وهكذا فإن فكرة ماركس عن تكـوين النـوع الـبشرى لذاتـه ذات طـابع نفعى وإنتاجى أساسى. وعلى الرغم من اعتراف ماركس بأهمية علاقات العمل، فلـم تكن هذه عنصرًا أصيلًا من عناصر نظريته الشاملة، وهذا هـو المجـال الـذى يسـمح بتصور أوسع للانعكاس الذاتى، وينعكس على مبادئ التعاون البشرى. ونقول بألفـاظ أدق إنه على الرغم من تمييز ماركس بين 'العمل' و'التفاعل'، فقد جعـل 'العمـل' - إن صح هذا التعبير - يقوم بالمهمة كلها.

وأدى الانحياز المذكور إلى جانب واحد إلى أنْ خرجـت مـن نظريتـه للتـاريخ فـروع سلبية بالغة التأثير، لأن هذا النموذج الوضعى الإنتـاجى أنشـأ حتميـة جامـدة تتجاهـل دلالة العَرَضِيَّةِ والاحتمالات فى حياة الإنسان بمعنيـين اثنـين، أمـا الأول فإنهـا، مـن حيـث الممارسة السياسية، كانت تشجع العمل الطليعى، وذلك أن فكـرة التقـدم المحتـوم - إلى جانب كونها شكلًا من أشكال المعرفة الشمولية - كانت تستبعد أى إحسـاس بالمخـاطرة التى يواجهها من يتحملون عواقب ما يفعلونه (هابرمـاس 1990: 12)..وأمـا الثـانى فهـو أنها أدت إلى تحليل خاطئ للتشكيلات الإنتاجية، إذ إن القوى الإنتاجية كامنـة بـالضرورة فى علاقات الإنتاج وهى التى تبنى بناءً ثقافيًّا ومعياريًّا وكانت تقوم فى المجتمعـات قبـل الرأسمالية على علاقات القرابة والنسب، وهو ما يجعل علاقات الإنتاج مجموعـة فرديـة من العلاقات الاجتماعية الأوسع نطاقًا. فالبشر لا يميزون أنفسهم وحسب بإنتاج وسـائل عيشهم (ماركس) بل يتكاثرون من خلال بناء أسرى، استنادًا إلى اللغـة وتيسـير التقسـيم الراقى للعمل (علاقـات الإنتـاج) (هابرمـاس 1984: 137-139). وهكـذا كـان هابرمـاس يكرر، بمعنى من المعانى، أطروحـة ڤـيبر التـى تقـول إن 'ثقافـة' المـذهب البروتسـتانتى كانت من حيث الدينامية التاريخية ذات أهمية حاسمة لنشأة الرأسمالية. وهكـذا فقـد شكك هابرمـاس فى اعتبـار القـوة الإنتاجيـة سـببًا لعلاقـات الإنتـاج. واسـتند إلى نظريـة پياچيه عن التعلم الفردى فى القول - عـلى مـا فى ذلـك مـن إشـكاليات - بـأن التطـور

المجتمعى يعتمد على قدرة المجتمع على حل المشكلات، بمعنى قدرته على التعلم الجماعى. وأما ماركس فكان يحصر القدرة المذكورة فى اكتساب المعرفة التقنية أو التنظيمية، أى المعرفة النفعية أو الهادفة والمرتبطة بتطوير القوى الإنتاجية (هابرماس 1984: 97). وأما تصور هابرماس للتعلم فقد كان أوسع نطاقًا، إذ كان يتضمن "البصيرة الأخلاقية، والمعرفة العملية، والجهود التواصلية، والتنظيم القائم على التراضى للصراعات العملية... وهى العوامل التى أدت بدورها أصلًا إلى نشأة قوى إنتاجية جديدة" (هابرماس 1984: 97-98). ولو لم توضع مبادئ تنظيمية جديدة للتنظيم الاجتماعى ما وجدت أشكال جديدة للتكامل الاجتماعى، وهى التى تتيح الانتفاع بقوى إنتاجية جديدة أو بزيادة تطوير القوى الموجودة. والواقع، كما جاء فى مقولة هابرماس الشهيرة، أن تطوير الهياكل المعيارية يمثل الجهاز الذى 'يحدد سرعة' التطور الاجتماعى (هابرماس 1984: 120، 160؛ 1991 ب: 313) مثل تطوير القانون الذى أدى إلى الاستقرار الاجتماعى (هابرماس 1984: 162). وهكذا فإن الانتقال إلى الاشتراكية يرتبط بالخطوات المعيارية لإضفاء الديموقراطية على "الغايات التى كان الأفراد قد حددوها" سلفًا (فى إطار الرأسمالية) (هابرماس 1984: 124) ومع ذلك فإن نشأة المشاكل الاجتماعية التى لابد من حلها ترجع إلى 'النظم' المادية إذا زادت الأحمال على 'طاقتها التشغيلية' أى على قدرتها على التنسيق (هابرماس 1984: 125). ومما يترتب أيضًا على جعل 'التفاعل' عاملًا شارحًا مهما أنه يسمح نظريًّا بوجود نظم إنتاجية بالغة التنوع، ويشكك فى نظرية ماركس عن المراحل، أى تطور أحقاب الإنتاج. ولكن هابرماس لم يكن يعترض من ناحية المبدأ على فكرة 'التوجيهية التاريخية'، وهى الشبيهة بشكل من أشكال الغائية، بل كان يعترض على شكلها الماركسى. وطبقًا لفهمه للحداثة استنادًا إلى آراء ڤيبر وپارسونز، قال إن هذه العملية التعليمية التى تتيح تكييف النظم تعنى ازدياد التمييز ما بين النظم والعمل بصور جديدة للتكامل على مستوى أعلى، ومن ثم ارتفاع مستوى التعقيد (هابرماس 1984: 141).

وإذن فإن ماركس لم يستطع تقدير المزايا التطورية "للعلاقات المتداخلة المنتظمة بين الاقتصاد الرأسمالى وإدارة الدولة الحديثة" (هابرماس 1991 ب: 339). وهكذا كان هابرماس يتساءل إن كانت الفرضية الماركسية التقليدية عن التمييز بين القاعدة والبنية الفوقية من المعالم الدائمة للمجتمع الرأسمالى. فإذا نظرنا إلى حقبتنا المعاصرة حيث الرأسمالية 'المنظمة'، التى تختلف عن الرأسمالية الليبرالية، وجدنا أن

الدولة قد أثبتت من خلال تدخلها فى ديناميات السوق أن 'القاعدة' الاقتصادية لم تعد تتحكم فى البنية الفوقية (انظر مثلا هابرماس 1974: 195). كما قال أيضًا إن مثل هذا التمييز لا يمكن تطبيقه على المجتمعات فى المرحلة 'قبل الصناعية' حيث كثيرًا ما تكون علاقات القرابة ('التفاعل') ذات أهمية حاسمة فى البت فى تقسيم العمل وثماره، لا 'القاعدة' الاقتصادية المنفصلة. وكان يعتقد أن التمييز الشكلى بين علاقات العمل الاقتصادية والعلاقات الثقافية الأيديولوجية من خصائص الرأسمالية (هابرماس 1984: 144).

المستوى الميتانظرى: الفعل التواصلى (العقلانية)

وعندما ننتقل إلى عنصر المقابلة بين الحال الراهن للتكوين الذاتى للنوع البشرى وما ينبغى أن يكون عليه هذا الحال نجد أن هابرماس كان مشغولًا بما شُغل به ماركس من المقابلة بين المبادئ القائمة والمبادئ المثالية للتعاون البشرى (أو بتعبير أدق 'للتنسيق'، انظر مثلا هابرماس 1991 ب: 397) والعلاقات المتداخلة بين الجانبين. وهكذا فعلينا أن نفهم نظريته للفعل التواصلى. داخل إطار هذه المسائل التجريبية - العملية - المعيارية. كانت نظرية هابرماس للفعل التواصلى، وهى التى بدأ يصوغها صياغة جادة فى أواخر الستينيات[2] نتيجة بحثه الطويل للتغلب على مشكلتين نشأتا فى النظرية النقدية، أما الأولى فكانت تختص بمشكلة 'ما ينبغى'، أى مشكلة القيمة، لأن الموقف الماركسى الأصلى كان قائمًا على النقد 'الحالى' للرأسمالية، أى التناقض بين ما وعدت بتحقيقه من حرية بشرية واكتفاء مادى وبين ما حققته فى الواقع. وعندما انتصر العقل النفعى والعلم التكنوقراطى باعتباره أيديولوجية، انطمس هذا التناقض وأصبح على الباحث أن ينشد المصادر (الهزيلة) للمعارضة الأيديولوجية خارج 'النظام'. وكان هابرماس يرى أنه وجد أساسًا جديدًا للبحث النقدى الحالى فى الممارسة اللغوية (هابرماس 1978: 314) - ما دامت قيم الاستقلال والمسؤولية كامنة فى تلك الممارسة - بمعنى أن الناس كانوا يطلبون فى ممارستهم اللغوية، دون قصد منهم، توافر شروط 'عدم التواء' الكلام. وأما المشكلة الثانية فكانت تتمثل فى التغلب على تشاؤم هوركهايمر وأدورنو اللذين كانا قد اقتنعا بحجة ڤيبر التى تقول إن الحداثة تنحصر فى انتصار العقلانية النفعية. وكان هابرماس فى كتابه **المعرفة والاهتمامات البشرية** (انظر أيضًا هابرماس 1992 ج: 193) قد قدم رنة تفاؤل بالحديث عن الأنماط المختلفة للمعرفة (أو

’الاهتمامات‘ الناشئة من الحياة اليومية، وتتضمن التكاثر الذاتى للنوع البشرى) من علمية – تقنية – تجريبية (السيطرة على الطبيعة، ’العمل‘) إلى عملية (فهم الآخرين، والتأويل و’التفاعل‘) إلى تحررية (المنعكسة ذاتيًا، والنقدية، والمضادة للأيديولوجيا، و’السلطة‘). وهكذا فقد خص كل شكل من أشكال النشاط البشرى بشكل مناسب أو مشروع من أشكال المعرفة. لكنه أصبح يعتبر ذلك فيما بعد طريقًا مسدودًا لأنه كان لايزال يعمل داخل إطار إشكالية ’فلسفة الوعى‘، للفرد (الذى يتكلم وحده) وعلاقته (الذاتية) بالعالم (الموضوعى) ومن ثم فلم يكن قد نجح فى الهروب الكامل من أولوية العقل النفعى. وعلى الرغم من أنه لم يرفض العقل النفعى نفسه، فإنه قد استفاد من فلسفة اللغة (نظرية فعل الكلام عند أوستن وبراجماطية الفيلسوف ديوى) ونظريات تداخل الذوات المستمدة من ’ميد‘ وغيره، فى وضع نظرية ’العقل التواصلى‘ التى تميط اللثام عن العقلانية الكامنة والمضمرة فى الكلام. وأصبح العقل التواصلى، الذى يعنى من زاوية معينة قدرة المتواصلين على الوصول إلى ’الحقيقة‘ معًا، أساسًا لنظريته عن الفعل التواصلى، وما أصبح فيما بعد نظريته لديموقراطية التشاور التى تركز على الإجراءات اللازمة لتحقيق الاتفاق بالتراضى (انظر مثلا هابرماس 1998: الفصل 9، أماكن متفرقة).

وفى أولى محاولاته المنشورة للتنظير بعنوان ”ما علم التداولية العام؟“ (هابرماس 1984: 68) يناقش هابرماس دلالة الكلام الرامى إلى التوصل إلى اتفاق ”ينتهى بتداخل الذوات فى الفهم المتبادل، والمعرفة المشتركة، والثقة المتبادلة، والتناغم بين الجميع“ (هابرماس 1984: 3)[3] قائلًا إن مثل هذا الاتفاق عادة ما يتضمن مزاعم تقول بإمكان فهمه فهمًا صحيحًا، واستناده إلى الحقيقة والصدق والصواب. والواضح أنه كان يستبعد من اتفاق الآراء المذكور شتى أنواع العقلانية النفعية القائمة على الخداع، والتلاعب، والقسر، وأما ما كان أساسيًا به فهو توقع ضرورة تقديم أسباب للاتفاق والاختلاف، أى أسباب الإجابة ’بنعم‘ و’لا‘ (انظر أيضًا هابرماس 1991 أ: 287). وعلى الرغم من أنه قد يصعب، فى الواقع، تجنب القسر والخداع، فإن أفعال الكلام تتضمن ’توقع‘ توافر موقف مثالى للكلام. كان هابرماس يقوم بما أسماه التحليل ’شبه المتعالى‘، وينظر فى الشروط التداولية التى تيسر حدوث الاتفاق، مع السماح للمتكلمين أنفسهم بالتوصل إلى اتفاقات لا يستند مضمونها إلى مبادئ خارجية ’صحيحة‘ مطلقة.

وقد نجحت نظريته عن الفعل التواصلى فى تحقيق عدد من الأهداف فى الوقت

نفسه، إذ لم تقتصر على تحديد شكل آخر - عمليًا - من العقلانية البشرية غير النفعية، ولم تكتف بتجنب 'فلسفة الوعى' 'الأحادية'، بل مكنته أيضًا من التغلب على بعض مناحى القصور المعيارية فى الماركسية، وخصوصًا قصورها فى مجال الديموقراطية. وهكذا قال إن ما يقضى به الذهن الراديكالى لا يمكن تبريره استنادًا إلى النظرة 'العلمية' فى التاريخ، ولابد من إجراء المشاورات الديموقراطية حوله قبل الموافقة عليه. وأخيرًا نجد أنه كان يستطيع - على مستوى معين - أن يزعم أنه ركز نظرته على العلاقة بين النظرية والتطبيق، وهو من المشاغل الرئيسية للماركسية الكلاسيكية، ما دام الفهم المتبادل الذى يتحقق من خلال اللغة ذا أهمية حاسمة لتنسيق العمل البشرى.

تحليل الرأسمالية المعاصرة والبحث النقدى لها

انخفض مستوى اشتباكه المباشر مع الإشكاليات والمفاهيم الماركسية فى السبعينيات أثناء انشغاله بمتابعة منطق نظرية فعل التواصل التى وضعها، ونتيجة لزيادة ارتباطه بنظرية النظم عند پارسونز ولومان (وإن كان يرى أن نظريته الخاصة بفعل التواصل تمثل بديلًا متفائلًا عن فكرة لومان المتشائمة الخاصة 'بمجتمع السيبرنطيقا'). ويمكن رؤية هذا التغيير من خلال مقارنة البحثين النقديين الشارحين للمجتمع (الرأسمالى) المعاصر فى كتابه **أزمة إضفاء المشروعية**، وكتابه الآخر **نظرية الفعل التواصلى**، على الرغم من اشتراكهما فى معالجة تكاثر أشكال ثابتة من 'التفاعل' أو 'التكامل الاجتماعى'، والإشارة إلى كلمتين بالغتى الدلالة وهما كلمة 'النظام' وكلمة 'عالم الحياة' فى العملين جميعًا (هابرماس 1976: 8، مثلًا 1991 ب: 153-154). ويمكن أن يشهد على هذا التغيير، على المستوى السطحى، استخدامه للغة: فالنص الأول يشير إلى وجود 'تناقضات' و'أزمة' (وإن اقتصر على اعتبارهما 'اتجاهات') والنص الأخير حافل بكلمة 'الأمراض'، ويقل فيه استخدام كلمة 'التناقضات' بل إننا نصادف فى **أزمة إضفاء المشروعية** بعض الإلماح إلى فكرة التحول الاشتراكى (هابرماس 1976: 93-94).

وعلى الرغم من أن هابرماس كان قد طعن من قبل فى المفاهيم الأساسية للاقتصاد السياسى الماركسى، مثل نظرية القيمة القائمة على العمل (هابرماس 1974: 227-231؛ 1987 ب: 104) ومثل انخفاض معدل الأرباح (هابرماس 1974: 222-

227) فلم يكن قد تخلى تمامًا فى أزمة **إضفاء المشروعية** عن منظور الاقتصاد السياسى. وهكذا كان لايزال يحتضن النظرة الماركسية التى تقول بوجود تناقض أساسى فى قلب الرأسمالية، بين الثروة التى خلقها المجتمع من خلال التعاون وبين امتلاك الأفراد لها، وهو التناقض الذى دائمًا ما يتطلب القمع أو إضفاء المشروعية عليه (هابرماس 1976: 48-93). كما كان يعتقد أن '**البنية الطبقية**' للرأسمالية (تأكيد هابرماس) كانت "مصدر العجز عن إضفاء المشروعية" (هابرماس 1976: 43). ومع ذلك، فقد كان يقول – تمشيًا مع المادية التاريخية التى 'أعاد بناءها' والتى كانت تؤكد 'التفاعل' وقدرة المجتمعات على أن تتعلم حتى تتغلب على مشاكلها، خصوصًا فى عصر الحداثة – إن الرأسمالية قد تغيرت فتخلت عن شكلها الليبرالى (القاعدة/البنية الفوقية) واكتسبت شكلًا 'منظمًا'، وإذا كان ماركس على صواب فى تحليله للمشاكل الاقتصادية للرأسمالية الليبرالية، فإن 'الرأسمالية المنظمة' ذات شكل مختلف، لأنها تجعل الصراع الطبقى يتصف بالكمون أكثر من اتصافه بالسفور (هابرماس 1976: 38). ففى وُسع الدولة أن تتحكم (ولو إلى حد ما) فى التذبذب الاقتصادى بل وتستطيع أيضًا من خلال إعادة توزيع الدخل 'تلطيف' الصراع الطبقى بتشجيعها لنظام الحلول الوسط بين الطبقات. والواقع أن الأمر اختلف عما كان عليه أيام ماركس، فلم تعد الأجور (والأسعار) تخضع بصورة صارمة لقانون القيمة، نتيجة لقيام الدولة بتنظيم الاتفاقات المعقودة بين النقابات وأصحاب العمل. وهكذا يمكن القول بأ علاقات الإنتاج قد أُعيد تسييسها (هابرماس 1976: 36). فلقد اكتسبت الدولة المعاصرة والنظام النقدى قدرة تسييرية تضمن تيسير تنسيق الشكل الرأسمالى للإنتاج المادى.وأما الحجة الرئيسي لهابرماس فتقول إن الأزمة الاقتصادية للرأسمالية قد حلت محلها فى ظل الرأسمالية 'المنظمة' أشكال شتى من الأزمات، إذ يقول بأنه من الممكن أن تنشأ أزمة إدارية 'عقلانية' من صعوبات الميزانية، سواء بسبب ما تتطلبه الإدارة من تدابير خاصة بالتقلبات الدورية [أى تدابير تثبيت الأسعار] أو بسبب ارتفاع التوقعات الناجمة عن المنافسة الانتخابية بين الأحزاب السياسية المختلفة (هابرماس 1976: 74)، وأقر بأنه يمكن أن تؤدى أزمة اقتصادية إلى "زيادة الأحمال على الميزانية العمومية بصورة منتظمة" الأمر الذين يؤدى إلى تراجع ولاء الجماهير (هابرماس 1976: 69).

ولكن تركيز هابرماس الأكبر كان مُنْصَبًّا على مشاكل 'إضفاء المشروعية' والدوافع،

وهى المرتبطة بالتكامل الاجتماعى، وتعتبر من القضايا المحيطة بقلقلة الأبنية المعيارية المتعلقة بالعمل أو 'بتحقيق' المشاركة الخلقية والسياسية. كان الاستقرار السياسى للرأسمالية الحديثة يقوم حتى تلك اللحظة على نزع الطابع السياسى عن المجال العام من خلال "التوجه إلى القطاع الخاص المدنى" القائم على الثقافة الأسرية والمهنية (العمل، وقت الفراغ، والاستهلاك). ولكن ذلك كان يتعرض للتقويض لعدة أسباب من بينها ازدياد عدم المواءمة بين التوسع فى النظام التعليمى وهياكل الوظائف المتاحة، بحيث لا يقابل الإنجاز التعليمى بالضرورة ما يناسبه من المكافأة المالية (هابرماس 1976: 81) وبالإضافة إلى ذلك لم تكن الوظائف الرتيبة ذوات الأجور المنخفضة تمثل دوافع تذكر. وأما من الزاوية الثقافية فقد برزت بعض القيم غير المادية، إذ زاد تأكيد قيمة وقت الفراغ فى مقابل المكافآت المالية على العمل. أضف إلى ذلك نشوء ثقافة مضادة معادية للبورجوازية، و'شرعة أخلاقية تواصلية' مستلهمة من الفن الحديث، وهى التى تبنت ورعت ثقافة شبابية تقوم على المعارضة أو الانسحاب (هابرماس 1976: 90-92). وكأنما لم تكن اتجاهات هذه الأزمة كافية، قام 'المذهب العلمى' بتقويض التوجه إلى الإنجاز فى الثقافة البورجوازية، الذى كان يعتمد على ثقافات ما قبل البورجوازية والتى كانت ثقافات دينية فى حالات كثيرة، الأمر الذى أصبحت معه العقائد قابلة للنقد (هابرماس 1976: 80). كما اتضح التجريف الأيديولوجى فى حالات الطعن فى التوجه الفردى للامتلاك – وهو من ثمار ثقافة المخاطرة التى أدت إلى بذل الجهود الفردية فى هذا الصدد – من خلال ابتكار 'بضائع' جماعية مثل خدمات النقل والرعاية الصحية (هابرماس 1976: 83). ومن عوامل زعزعة الاستقرار الأخرى نشأة 'شرعة أخلاق عالمية' جعلت تشكك فى الولاء لدولة دون غيرها، وتدخل الدولة فى وضع المقررات التعليمية، والالتحاق المبكر بالمدرسة، وتنظيم الأسرة، وقوانين الزواج وما شابه ذلك، الأمر الذى قوض الثقافات التقليدية. وأدى هذا إلى تسييس المجال الخاص، إلى جانب فقدان 'المعنى'، وإمكان عجز الدولة عن الحفاظ على الولاء لها من خلال 'قيم الاستهلاك'، لأن فقدان المعنى المذكور أدى إلى ظهور مطالب باهظة (هابرماس 1976: 73).

ونستطيع أن نرى من ذلك كله أن هابرماس كان يحاول أن يقدم وصفًا مُرَكَّبًا لأزمة إضفاء المشروعية، بحيث يتضمن مجالى التكاثر المادى والرمزى معًا، بل وإدماجهما فى بعضهما البعض. ومع ذلك فلم يكن حتى تلك المرحلة قد تخلى عن القول بأن النظام الرأسمالى – أو فى الواقع 'تناقضاته' – يمثل مفتاح فهمنا لهذه الظاهرة.

وعلى الرغم من استمرار تمسك هابرماس بالفكرة الرئيسية التى تقول إن الرأسمالية، تقمع تناقضاتها أو تضفى عليها المشروعية، خصوصًا بين الإنتاج الاجتماعى للثروة وامتلاك الأفراد لها، فى **نظرية الفعل التواصلى** (هابرماس 1991 ب: 343-356، 391-392) فإن المفردات الماركسية مثل 'الأزمة' و'التناقض' أصبحت أقل وضوحًا. ومن أهم ما له دلالته أننا لا نشعر بأن هابرماس يحاول الحفاظ على البحث النقدى للماركسية بمعنى يفيد التغير الاجتماعى الذى كان يميز أعماله الأولى. وفى غضون تطويره لمفهومى 'النظام' و'عالم الحياة' الذى أعلنه فى **أزمة إضفاء المشروعية** أصبح يرى أن الصدع الرئيسى فى الرأسمالية المعاصرة يتمثل فى الصراع بين 'النظام' و'عالم الحياة'. وقد وصف طابع هذا الصراع فى **نظرية الفعل التواصلى** بأنه يمثل 'استعمار' 'النظام' لـ'عالم الحياة' أو ضم ملكيته إليه. فإذا شئنا الإيجاز قلنا إن هابرماس كان يعنى 'بالنظام' مجال التعاون البشرى المرتبط فى المقام الأول بالإنتاج والتكاثر المادى ('للعمل وللنشاط النفعى'). كما يخضع النظام للتنسيق (أو 'للتكامل') من جانب أجهزة التيسير المتمثلة فى السلطة (الإدارة) والمال (الاقتصاد). ويقوم النظام بتنسيق 'الآثار' المترتبة على الأنشطة الإنتاجية للناس مهما تكن دوافعهم ومقاصدهم – وأما 'عالم الحياة' (وهو المصطلح المستعار من هوسيرل ومن شوتز) فهو يشير إلى الساحة الرمزية (اللغوية) للإنتاج والتكاثر، إلى جانب ما يكمن تحتها من افتراضات وقيم ورؤى للعالم مُسَلَّم بصحتها ولابد منها لتمكين الناس من التوصل إلى تفاهم مشترك، يشكل أساس الفعل التواصلى. وكان هابرماس يعتقد أن 'عالم الحياة' يقدم "الخلفية التى تنشئ السياق اللازم لعمليات التوصل إلى اتفاق" (هابرماس 1991 ب: 204)، فهو مجال 'التكامل' الاجتماعى، ومجال التكاثر الثقافى والتكيف الاجتماعى (هابرماس، 1991 ب: 137-138). وأما فى المجال الخاص فكان 'عالم الحياة' يتجسد فى بعض المؤسسات مثل الأسرة وأما فى المجال العام فكان يتضمن الجمعيات التطوعية للمجتمع المدنى (مثل جمعيات سكان الأحياء؛ هابرماس، 1991 ب: 309) ويتضمن فى النهاية العمليات التى تجعل الدولة الديموقراطية خاضعة للمساءلة مثل أجهزة الإعلام الجماهيرية.

واستعار هابرماس من پارسونز بعض ملامح مذهبه الوظيفى فقال إن 'النظام' فى العالم الحديث أصبح منفصلًا، أو 'غير مرتبط' 'بعالم الحياة'، وذلك من سمات الحداثة التى تقوم على التفريق والتمييز. ففى أزمنة ما قبل الحداثة كان المجالان

موحدين من خلال علاقات القرابة والنسب بصفة خاصة، ولكن حدث بعد تطور علاقات السوق وعلاقات الملكية الرأسمالية، أن وجدنا أن الأسرة بمعناها المفهوم لم تعد وحدة إنتاجية. ويقول هابرماس بوضوح إن هذا التمييز بين 'عالم الحياة' وبين 'النظام' ليس فى ذاته 'شيئًا'، لأنه يؤدى إلى زيادة الإنتاجية البشرية، كما إنه يستند إلى المال والسلطة فى تقليل الوقت اللازم لاتخاذ القرارات (هابرماس 1991 ب: 321) إلى جانب المساعدة على 'ترشيد' عالم الحياة بتشجيع الاتفاقات القائمة على إجراءات محددة. ويؤيد هابرماس أيضًا التمييز بين مجالات القيمة، والممارسات الفكرية واللغوية المناظرة لها فى العلم والأخلاق والفن، وهى التى ترتبط ارتباطًا غير وثيق 'باللحظات' 'المعرفية-النفعية'، و'الأخلاقية-العلمية' و'التعبيرية' فى 'الحياة اليومية' (هابرماس 1991 ب: 329). وأما ما كان يعترض عليه فهو استيلاء أو 'استعمار' 'النظام' لهذه الأنشطة التى تنتمى فى الحقيقة إلى 'عالم الحياة' فتصبح عاجزة عن العمل السوى أو 'مريضة' (بالنسبة للشخصية) وتؤدى إلى 'الضياع' (عكس الاندماج فى المجتمع) وفقدان المعنى (التكاثر الثقافى) (هابرماس 1991 ب: 143) إلى جانب الفقر الثقافى (هابرماس 1991 ب: 327-330). كما يؤدى ذلك إلى إضفاء الطابع السلعى على الحياة الخاصة أو إلى تَشَيُّئِهَا (فى ما يتصل بعقلانية الغايات والوسائل) وإضفاء السمة القانونية على العلاقات الأسرية من خلال زيادة النظم القانونية التى تحكم المعونات الاجتماعية التى تقدمها الدولة، بحيث يصبح المواطنون عملاء (هابرماس 1991 ب: 322) وتصبح وزارات الشئون الاجتماعية 'سلطة علاجية' (هابرماس 1991 ب: 363) وقد شجع ذلك كله على اتخاذ موقف استراتيجى نفعى، بما يؤدى إلى تقويض التضامن الاجتماعى. وهكذا أصبحت 'صناعة الثقافة' تستعمر المجال العام لعالم الحياة، ثم انضمت الصحافة إلى صناعة الثقافة، وأجهزة الإعلام الجماهيرية فيما بعد، فى ممارسة الاستعمار المذكور.

حل مشكلات الحداثة

يقول هابرماس إن عمل صاحب النظريات النقدية لا يتمثل فى تحرير 'عالم الحياة' من النظام، وإلا أدى ذلك إلى فقدان جميع الفوائد المثمرة التى أتت بها الحداثة، ولكن عمله – كما قال هابرماس فيما بعد – هو "إقامة سد ديموقراطى يحول دون استعمار عالم الحياة" (هابرماس 1992 أ: 444). وخلافًا لما كان أسلافه فى

مدرسة فرانكفورت يقولون به، لم يكن هذا الاستعمار يمثل له المصير المدلهم. إذ كانت الحركات الاجتماعية الجديدة، المشغولة بالدفاع عن قيم غير مادية، تقاوم عملية الاستعمار المذكورة. وخلافًا لما كان يقول به ماركس لم يكن هذا النمط من أنماط الصراع ذا أساس طبقى فى المقام الأول ولا كان يتعلق بإعادة التوزيع المادى. فأما ما كان فى طور الظهور فمذهب 'سياسى جديد' فى ألمانيا الغربية، وطبقات وسطى جديدة، وأجيال من الشباب ومن تلقوا حظا أكبر من التعليم، وكانت تشغلهم الآثار الناجمة عن النمو الاقتصادى (البيئة) وقضايا القنابل النووية، وأساليب الحياة البديلة، وحقوق الأقليات والمساواة بين الجنسين (هابرماس 1991 ب: 392-393). أضف إلى ذلك أن المؤسسات السياسية 'فوق القومية'، مثل الاتحاد الأوروبى، إذا سادتها الديموقراطية الحقة، تقدم قبسًا من الأمل.

وأما مقترحات هابرماس الخاصة الرامية إلى منع 'النظام' من تجاوز حدوده فكانت تعتمد على استخدام نظم قانونية وُضعت بصورة ديموقراطية. وخلافًا للنظرة الماركسية إلى القانون باعتباره انعكاسًا فى البنية الفوقية للقاعدة الاقتصادية، كان يرى أنه مرتبة وعلاقة اجتماعية يحتك فى داخلها 'النظام' 'بعالم الحياة' (هابرماس 1991 ب: 309) أى إنه كان فى نظره جزءًا لازمًا من 'النظام' الاقتصادى والإدارى، وإن كان يعتبر فى النظم الديموقراطية قائمًا على عالم الحياة باتفاق الآراء. وفى كتاب **بين الحقائق والمعايير** نرى أن هابرماس يعود إلى انشغاله القديم بالمجال العام، والتشاور العلنى، والعلاقة بين الفعل التواصلى و'النظام'. وكان يرى أن "القانون لن يستطيع القيام بمهمة تثبيت التوقعات السلوكية [فى المجتمعات الحديثة] إلا إذا نجح فى الحفاظ على رابطة داخلية مع الفعل التواصلى الذى يمثل القوة التى تكفل التكامل الاجتماعى" (هابرماس 1996: 84). وكان يريد أن يسهم 'عالم الحياة' فى صياغة القانون ولكننا نراه هنا، مثلما نراه فى جانب كبير من كتاباته، راغبًا فى وضع كل مؤسسة وكل فئة فى مكانها الصحيح، ولو اقتصر السبب على أن أحد المقومات الأساسية للحداثة يتمثل فى نمو الاختلاف الوظيفى أو 'التعقيد'. وهكذا فإن عملية التشاور لا يمكن فى ظل الظروف الحديثة أن تتخذ شكل الديموقراطية المباشرة فى مجتمع يواجه الناس فيه بعضهم بعضًا، وحيث الذات الاجتماعية الكبرى، بسبب وجود أنماط مختلفة من الخطاب ومصالح مختلفة، ولكن لابد من ترسيخ هذه العملية فى صورة مؤسسية، مع السماح بالتفاعل فيما بين "الآراء العامة التى تتشكل بأسلوب غير رسمى" (هابرماس 1996: 298-299)، وكان هابرماس

يـرى أن دور السـلطات التشريعيـة يتمثـل فى سـن القـوانين وإعلانهـا، فأمـا ’السـلطة التواصلية‘ غير الرسمية فتُمارس بأسلوب ’الحصار‘. فهى "تؤثر فى مبادئ الحكـم واتخـاذ القرارات فى النظام السياسى من دون اعتزام قهر النظام نفسه... وهى تتحمـل مسـؤولية مجموعة الأسباب التى تستطيع السلطة الإداريـة أن تنتفـع بهـا، ولا تملـك أن تتجاهلهـا بسبب طبيعتها القانونية" (هابرماس 1996: 486-487؛ 1992 أ: 452). ويقـول فى مكـان آخر إن نفوذ السلطة التواصلية يجب أن يقتصر على "توفير إضفاء المشروعية وسـحبها" (هابرماس 1992 أ: 452).

وكان ’إضفاء الديموقراطية الراديكالية‘ يعنـى لـه ضرورة "الفصـل بـين السـلطات"، بحيث يحول السد الديموقراطى دون افتئات ’أوامر النظام‘ على عـالم الحيـاة (هابرمـاس 1992 أ: 444). وتحقيـق ’الإرادة السياسـية الرشـيدة‘ يقـتضى أن يلتقـى "عـالم الحيـاة الرشيد" بالنظام السياسى "فى منتصف الطريـق" (هابرمـاس 1996: 488، 358). والواقـع أن حجته كانت تدعو إلى ما أطلق عليه مصـطلح الديموقراطيـة التـى ’تحـد ذاتهـا‘ وإلى فكرة "الجمهور ’الضعيف‘ " (هابرماس 1996: 306-307؛ 1989: 67). ولم يكن المقصود بذلك المجال ’الضعيف‘ أن يتعدى على الوظائف الفعلية للمجال ’القـوى‘. وعـلى الـرغم من اعترافه بأن البرلمان (وهو جزء من المجـال ’القـوى‘) قـد لا يتجـاوب مـع "المجـالات العامـة المسـتقلة [’الضـعيفة‘]"، فإنـه مـن الممكـن إرغامـه عـلى ذلـك إذا كانـت هـذه المجالات العامة – أجهزة الإعلام الجماهيرية، والأحزاب السياسية، والنقابات وغيرها مـن الجمعيات – قد تأثرت "بثقافة سياسية ليبرالية تـؤمن بالمسـاواة وتـدرك المشـاكل التـى تواجه المجتمع كله" (هابرماس، 1996: 488). وكـان عـدد كبـير مـن كتابـات هابرمـاس الأخيرة يناقش كيفية بناء ذلك ’السد الديموقراطى‘ داخل المجال العام، بل داخل المجـال العام العالمى ذى الجنسيات المختلفة فى مواجهة مشكلات إضفاء الشرعيـة التـى خلقهـا ’النظام‘ العالمى (مثلاً هابرماس 2001 أ؛ 2001 ب).

ومن الآثار الناجمة عن موقفه العام رفضه لفكرة الثورة عنـد مـاركس، ورفضـه للفكرة القائلة بأن ’النظام‘ يمكـن إخضـاعه لسـيطرة عـالم الحيـاة، إذ يـرى أن فكـرة الترابط الحر بين جهات الإنتاج التى تتولى التنظيم الـديموقراطى للنظـام الاقتصـادى فكرة تعبر عن ’الحنين إلى الماضى‘ (هابرمـاس 1990: 15؛ 1991 ب: 340) ولا تتسـم بالكفاءة (هابرماس 1992 ج: 72، 94) وسبق أن أثبتت أنها غير واقعية، كـما يشـهد على ذلك الفشل السياسى والاقتصادى لاشتراكية الدولة (هابرماس 1996: 479)، وأن

مثل هذا التصور عارض من عوارض التفكير الكلى أو التفكير من خلال 'الشمولية الأخلاقية' (هابرماس 1990: 11؛ 1992 أ : 443-444، 452؛ 1989: 52-53، 67) لأشكال الحياة المجسدة، بأسلوب هيجيل، كما يدل على ذلك دفاع ماركس وإنجلز عن كميونة باريس [حكومة باريس الاشتراكية عام 1871] (هابرماس، 1996: 478). ويقول إن مثل هذا المنظور 'الموضوعى' كان دائمًا ما يسمح بالشمولية التى تفسده، وإنه كان دائمًا ما يضحى 'بالمذهب الإجرائى' الذى يتيح التشاور الديموقراطى الصحيح الذى يجمع بدوره بين التضامن والاستقلال. وأعلن هابرماس أن المرء لا يستطيع إلا الحديث النظرى عن 'شروط' الحياة المتحررة، وأما اتخاذ القرارات الفعلية وهياكل ذلك فمرهون بالمشاركين فى أمثال تلك المجتمعات المتحررة (هابرماس 1990: 12؛ 1996: 478).

ويقول هابرماس إن مشكلة ماركس كانت تتمثل فى خطأ منظور الاغتراب، الذى كان يعتبر الأساس المعيارى 'لضرورة' الثورة. وكان هذا المنظور من وراء نظرية القيمة عند ماركس، وكان يعنى أنه لم يستطع أن يقبل الواقع الذى يقطع بثبات واستمرار عمل قيمة التبادل (من أجل التنسيق بين المجالات الإنتاجية المختلفة)، ولما كان يدينها بكل عناصرها فإنه عجز عن التمييز بين دورها فى تدمير أشكال الحياة التقليدية وبين أنماط التشيؤ فى المجتمعات التى تجاوزت المرحلة التقليدية (هابرماس 1991 ب: 340-341). وكان هابرماس يرى أن فكرته عن استعمار عالم الحياة الموصوفة آنفًا، والتى كانت منبثقة عن نظريته للفعل التواصلى، أكثر ملاءمة باعتبارها بحثًا نقديًا فى مختلف جوانب سوء الأداء فى الحداثة (هابرماس 1991 ب: 342). وإذن فإن 'المذهب الإصلاحى' عند هابرماس قد أفصح عن نفسه أساسًا فى حرصه على إيجاد إجراءات ذات طابع ديموقراطى أكبر، من خلال التغييرات الدستورية اللازمة لضمان أداء 'النظام' أفضل ما يصلح له، ألا وهو تكاثر القيم المادية، وعدم محاولة تكاثر القيم الرمزية لعالم الحياة القائمة على التواصل.

تقييم ما بعد الماركسية عند هابرماس

لا شك أن محاولة هابرماس لسد شتى ثغرات الماركسية وتجاوزها تمثل جهدًا بارعًا جادًا يتميز بالتَّروِّى اللازم، وأنه قد كشف عن بعض نقاط ضعفها الأساسية فى مجالى الميتانظرية والبحث النقدى فى الرأسمالية، ومن بين نقاط الضعف المذكورة

عجز الماركسية العام عن رصد التكامل المنهجى بين فئتى 'العمل' و'التفاعل' فى تفسير التطور التاريخى، والإدماج السطحى لبُعدين من الأبعاد المعيارية الشارحة/الوصفية (أى 'ما ينبغى أن يكون'/ 'ما هو كائن') من خلال غائية تاريخية وضعية قائمة على الحتمية، وهو ما يعنى أن الماركسية قد عجزت عن وضع نظرية معيارية للديموقراطية ذات طابع فكرى محكم. يضاف إلى هذا أن ماركس لم يفحص القضايا المعقدة المحيطة بالتكاثر الثقافى للمجتمع. ومن حيث انتقاد هابرماس للرأسمالية وبناء بديل مقبول عنها، لابد لنا من تأييد مقولته: أى إن الماركسيين قد عجزوا عمومًا عن رؤية أهمية نظرات ڤيبر الثاقبة فى الحداثة بشأن تقسيمها للعمل تقسيمًا ما فتئ يزداد، وما يصاحبه من أشكال التمييز الاقتصادى والاجتماعى والسياسى وضرورة التنسيق بينها. ومع ذلك، فإذا نحينا جانبًا دقة نقد هابرماس لماركس والماركسية[4]، كان لنا أن نسأل إن كان تفكيره الخاص يعانى من 'عيوب' خاصة به، بل وإن كانت الأسئلة والنظرات الماركسية القديمة قد اختفت كلها. ويركز هذا التقييم على كتاباته الأخيرة أساسًا، أى ما كتبه بعد الستينيات وبعد أن تخلى فعليا عن مبدأ البحث النقدى للحال الراهنة، وهو ما كان قد ورثه من أسلافه فى مدرسة فرانكفورت. وأما القضية الرئيسية فى جانب كبير من هذا التقييم فتقول إن محاولة هابرماس أن يوفق بين 'العقل' والحداثة وكل نشاط بشرى (تقريبًا) يمكن وضعه فى فئة نظرية بنيت بدقة له (وخصوصًا العقلانية 'النفعية' و'التواصلية') محاولة لا تقنعنا إقناعًا كاملًا.

ولنبدأ أولًا بمناقشته للعيوب الميتانظرية عند ماركس وفى الماركسية. إن هابرماس يؤكد جانب 'التفاعل' فى التطور التاريخى، ويؤكد أن بعض الأفكار قد تجاوزها الزمن مثل 'النموذج الإنتاجى'، والتمييز بين القاعدة والبنية الفوقية، وذلك من أجل فتح مجال المداولات الديموقراطية وإرساء الأسس اللازمة لوضع استراتيجية إصلاحية، وبذلك يخاطر هابرماس بالانحياز - بأسلوبه الخاص - إلى جانب واحد. فإن مجرد القول بأن 'النموذج الإنتاجى' لا يستطيع تفسير **كل شىء** لا يعنى أنه لا يستطيع تفسير **شىء ما**، خصوصًا إذا ألحقنا بهذا الشىء صفة 'رأسمالى'. فلم يختف بعد كثير من القضايا السياسية 'القديمة' التى أنجبتها الرأسمالية، سواء كانت البطالة، أو عدم المساواة الاقتصادية، أو الإنفاق على الرعاية الاجتماعية، كما إن الرأسمالية قد أنجبت، بطبيعة الحال قضايا جديدة تتعلق بتخريب البيئة، الذى

يشير إليه هابرماس فى **أزمة إضفاء المشروعية**، والهندسة الوراثية. ويتعرض الكثير من هذه القضايا اليوم للآثار المختلفة للظاهرة المعروفة باسم 'العولمة'، وهو مصطلح يشير إلى مرحلة أخرى من مراحل تطور الرأسمالية، كما ازدادت الضغوط على تكاليف الرعاية الاجتماعية وأقامت عقبات جديدة تعوق تنفيذ مشروعات المساواة. ونقول بعبارة أخرى إن 'الحاجات' التى يتطلبها تراكم رأس المال لاتزال تمثل عاملًا تفسيريًّا مهمًّا فى السياسة المعاصرة، وإن له نتائج مضمرة تشهد بصحة التمييز بين القاعدة والبنية الفوقية الذى يقول هابرماس إنه لم تعد له صلة بالموضوع. فعلى الرغم من احتمال زيادة مشاركة الدولة، فى المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، فى شئون 'القاعدة' وشواغلها من حيث الإدارة الاقتصادية (وإن قلت هذه المشاركة وفق 'التركيبة' الليبرالية الجديدة) فإنها لاتزال تدير شئون 'القاعدة' باسم 'القاعدة' أى باعتبارها تمثل المصالح السائدة 'للقاعدة'. أضف إلى هذا أن التمييز المذكور يلقى الضوء على حقيقة أخرى: فعلى الرغم من أن المساواة الرسمية فى الحقوق السياسية والقانونية قد تحققت فى 'الواقع'، فإن التمييز الطبقى – وغيره من أشكال التمييز الذى لا يراعى التماثل – لايزال يؤثر فى مدى المساواة بين جميع المواطنين فى الانتفاع فعليًّا بهذه الحقوق. وخلاصة الحجة المقدمة هنا تقول إن هابرماس مصيب فى تشككه فى نجاح المادية التاريخية باعتبارها نظرية **للتاريخ**، ولكنه أقل اقناعًا لنا حين يفترض أن بعض العناصر المهمة فى النظرية لا يمكن تطبيقها بتعديلات دقيقة على سياسة الرأسمالية المعاصرة.

ولنا أن ننظر من زاوية أخرى إلى مشكلة انحياز هابرماس إلى جانب واحد فى تأكيده 'للتفاعل' (الذى أصبح فيما بعد نظريته للفعل التواصلى) على حساب 'العمل'، ورغبته فى طمس التمييز بين القاعدة والبنية الفوقية. فعلى الرغم من أن ماركس قد يكون مبالغًا فى تأكيد العمل، وخصوصًا العمل فى الصناعة باعتباره مبدأً تفسيريًّا مُسَلَّمًا بصحته (ومعياريًّا فى الواقع) فإن هابرماس يبدى انحيازًا شديدًا فى تصنيفه للعمل باعتباره نشاطًا نفعيًّا لا يكاد يتضمن عناصر أخرى (ما دام يعنى المواجهة بين الإنسان والطبيعة)، وباعتباره جانبًا من جوانب 'النظام' الذى يُسَيِّرُهُ الإنسان خصوصًا من خلال 'وسيط' يتمثل فى المال (انظر جيدنز 1982، هونيث 1982). وكان هابرماس يرى أنه يستطيع فصل مجال 'العمل' عن مجال 'التفاعل' (هابرماس 1974: 169) لأنه أصبح من الممكن **تقنيًّا** فى العالم المعاصر (التأكيد

مضاف) التغلب على الجوع والبؤس (فى مجال 'العمل') ولكن هذا التحرير لا يلتقى بالضرورة مع التحرر من 'العبودية' والبؤس (فى مجال 'التفاعل'). وهذا التعريف الضيق للعمل يستبعد وجوده الراسخ فى علاقات (الإنتاج) البشرية، ويتجاهل أنه يخضع لنظم الحداثة الرأسمالية، ولتقسيم العمل الذى تتحكم الرأسمالية فيه، وللفوائد والأعباء التى يحددها السوق، وهى التى لم تكتسب المشروعية بصورة جماعية وديموقراطية، ولكنها فى أحسن أحوالها نتيجة القرارات الفردية التى يتخذها العمال بشأن ما يفضلونه فى إطار علاقات سلطة غير متساوية مع صاحب العمل. وهكذا فعندما يشكو هابرماس من أن ماركس كان يعبر عن حنينه إلى الماضى الذى لم يكن يعاني العمال فيه من الاغتراب، فإنه لا يتيح مساحة تسمح بالتوازن بين فقدان طاقة التعبير بسبب العمل المأجور فى ظل الرأسمالية وبين مكاسب الكفاءة فى الأداء وإمكان التوصل إلى حل وسط بين الطرفين من خلال الحوار (لا المواقف الفردية). وقد يتمثل سبب التقليل من أهمية عنصر اغتراب العمال عند هابرماس، الذى كان ينظر إلى العمل أساسًا باعتباره جهدًا نفعيًا، فى أنه كان يرى أن عالمية الإنسان تفصح عن ذاتها بصفة رئيسية من خلال اللغة لا من خلال الحاجة إلى تطوير وممارسة الطاقات الموجهة إلى الذات.

ويضاف إلى ذلك أن هذه المعايير السوقية ليست 'طبيعية' (بمعنى كونها النتيجة المشروعة للحداثة) ولكنها ترسخت واكتسبت مشروعيتها من خلال 'البنية الفوقية' التى تحمى حقوق ملكية الأفراد للأصول الإنتاجية. ويستبعد هابرماس إمكانية الاستعانة بالمداولات فى إعادة النظر فى الأنشطة النفعية المبذولة فى الإنتاج المادى، ومن ثم فليس من المستغرب أن يقول إن مسألة علاقات الملكية قضية ميتة، مؤكدًا أن المناقشة حول "أشكال الملكية قد فقدت دلالتها المذهبية" (هابرماس 1990: 17). والفرضية التى لا يفصح عنها تقول إن هذه القضية قد اكتملت تسويتها نتيجة الحداثة العقلانية. أضف إلى ذلك أن الواقع الفعلى يدعو إلى الشك فى صحة الزعم بأن المناقشة حول أشكال الملكية قد فقدت 'دلالتها المذهبية'، خصوصًا إذا ذكرنا الاتجاه الليبرالى الجديد شبه العالمى إلى خصخصة الأصول الاقتصادية المملوكة للدولة.

وقد نشأت الصعوبات الفكرية عند هابرماس، إلى حد ما، من رغبته فى رسم صورة إيجابية للحداثة، على عكس أسلافه من أصحاب النظرية النقدية. وهكذا

يبدو السياق الرأسمالى للحداثة مشوشًا أو مبلبلًا نتيجة استخدامه لمصطلح 'النظام' (= العقلانية النفعية) لتمثيل النشاط البشرى فى التكاثر المادى. وهو ينسب إلى العلاقات الرأسمالية طابعًا أخلاقيًا محايدًا بفضل إضفاء كسوة وظيفية براقة عليها بإشارته إلى ضرورة التنسيق من خلال وسائط التسيير المتمثلة فى المال والسلطة. ومن ثم فإن هابرماس يتجنب حقيقة مهمة ألا وهى أن تيسير عمل 'النظام' يقتضى استئثار نخبة رأسمالية وإدارية بسلطة اقتصادية وسياسية هائلة، سواء من حيث سن القوانين أو رسم السياسات أو اتخاذ القرارات اليومية. ونقول بعبارة أخرى إن هابرماس يحجب حقيقة أخرى وهى أن 'النظام' ينزع السلطة بانتظام من أيدى غالبية السكان. وأضف إلى ذلك عسر الحسم فى إمكان التمييز بين 'المال' و'السلطة' عند تحليل علاقات الرأسمالى بالعمال، وهذا مثال آخر على مبالغة هابرماس فى الفصل بين العناصر المختلفة. وحتى إذا لم تكن فكرة 'الاستغلال' الماركسية للعمال الذين لا يتقاضون أجورًا فكرة مقبولة، فإن الرأسمالى ينتفع بالمزية المتاحة له، ألا وهى أن العمال ليس أمامهم بديل عن قبول علاقات السلطة غير المتكافئة فى مكان العمل، لأن معظمهم محرومون من خيار ترك العمل (انظر سيتون 2003: 103). وهكذا فمهما تكن تنبؤات ماركس البالغة الجماس بشأن سقوط الرأسمالية، فمن الصعب تجاهل أقواله التفصيلية عن الرأسمالية باعتبارها نظامًا إنتاجيًا عاملًا يمارس الاستغلال ونزع السلطة على المستويين الكبير والصغير.

ولكن مناقشة هابرماس للسياق لاتخاذ القرارات فى المجال العام يشوبه الغموض كذلك خصوصًا فى أعماله الأخيرة. فمقولته عن تنظيم العلاقات بين 'النظام' و'عالم الحياة' من خلال القانون، مقولة تفترض وجود جمهور 'ضعيف' وجمهور 'قوى'، كما سبق أن ذكرنا، وهذا الموقف يثير مشكلتين على الأقل. أما الأولى فهى أن هابرماس يستخف بالانحياز المنهجى فى الإجراءات التى دائمًا ما تؤدى - فى البلدان الديموقراطية ذات الرأسمالية الليبرالية - إلى منح الذراع التنفيذى للحكومة سلطة اتخاذ القرارات (وهو ما لا بد أن يقول هابرماس إنه صحيح من الناحية الوظيفية) وتؤدى أيضًا إلى وضع برامج العمل السياسى، مهما تمكنت الجماهير 'الضعيفة' من وضعها نظريًا. وليس معنى هذا أن الجماهير 'الضعيفة' لا تؤثر **على الإطلاق** فى الجماهير 'القوية'، ولكنه يعنى وحسب أن تأثيرها، خصوصًا فى الفترة ما بين الانتخابات، يتسم حقا 'بالضعف' لأن انحياز المبادرة السياسية ينتقل من المركز إلى

الأطراف، لا العكس. وهكذا فالواقع أن هابرماس يعتنق، فيما يبدو، نموذجًا للنخبوية الديموقراطية، وهو يشبه إلى حد ما موقف چون ستيوارت مِل فى كتابه **تأملات فى الحكومة النيابية** (1861) (انظر هابرماس، 1996: 171). وأما المشكلة الثانية فتتعلق بأداة من أشد الأدوات حسمًا فى تشكيل الإرادة، ألا وهى أجهزة الإعلام الجماهيرية. صحيح أنه كان قد عبر عن نظرة أشد تشاؤما بشأن دورها[5] فى عمله الأول عن المجال العام، وعنوانه **التحول الهيكلى للمجال العام**، فإنه فى كتابه **بين الحقائق والمعايير** لا يبدى القلق، فيما يبدو، بشأن قدرتها على التأثير. فهو يقول إننا نرى فى أوقات "الأزمة"، "فى اللحظات الحساسة التى يسرع التاريخ فيها خطاه" أن القوى العاملة على الأطراف تستطيع "عكس اتجاه الدوائر المعتادة للتواصل"، والمفترض أن ذلك يشير إلى ما حدث فى أوروبا الشرقية عام 1989 (هابرماس 1996: 380-381). ومع ذلك، فمن حيث **نموذج** المشروعية السياسية/القانونية، نجده يُسَلِّمُ بأنه من الأمور **الشاذة** انطلاق الطاقة التواصلية الحقيقية الصافية من عالم الحياة (انظر تشيمبرز 2002: 184). وهكذا فإذا سلمنا بوجود مثل ذلك الانحياز التواصلى المنهجى الذى يفضل الاستقرار السياسى والاقتصادى، فإن ذلك قطعًا فى صالح نخب 'المال' و'السلطة' التى 'تُسَيِّرُ' 'النظام'، كما إنه يشكك فى مشروعية 'النظام'، أى إن كان من الممكن حقا فى سياق الديموقراطية الرأسمالية الليبرالية أن تنجح 'الإرادة السياسية العقلانية' 'لحياة العالم العقلانية' فى ملاقاة النظام السياسى 'فى منتصف الطريق' (انظر كوك: 2001: 141).

وهذه المشكلات جميعًا تؤكد الصعوبات التى صادفها هابرماس فى التوفيق بين 'العقل' و'الواقع'، إذ تتكون فكرته عن 'العقل' من الفعل التواصلى وهو الذى يعنى فى سياق عالم الحياة العقلانى زيادة تعدد الساحات التى تتيح مناقشة القضايا العامة بين مواطنين يتمتعون بالحرية والمساواة ومن حقهم أن يناقشوا أى شىء يختارونه. ويعنى هذا فى إطار الحداثة القائمة على التمييز الوظيفى بين المجالات المختلفة أنه سوف تنشأ أنماط مختلفة من الخطاب والتواصل العقلانى التى لابد من التعبير عنها بإجراءات ملائمة لها (هابرماس 1996: 180). ومع ذلك فإن هذه الصورة 'للواقع' تعتبر فى الوقت نفسه 'نظامًا' تحكمه قواعد قانونية، ويمثل ذروة إنجاز هذه الحداثة التى يزداد تعقيدها والتمييز الوظيفى فيها، وحيث تعبر عن تشريعاتها فى الدول الديموقراطية الليبرالية الرغباتُ 'التواصلية' لعالم الحياة آخر الأمر. وأما

المشكلة فهى، كما سبق أن ذكرنا، أنه إذا تعرض 'العقل' بانتظام للبلبلة والتشويه على أيدى المصالح السائدة فى النظام فلن يكون ذلك النظام - إلا فى فترات 'شاذة' - نظامًا مشروعًا.

وكانت الاستراتيجية التى اتبعها هابرماس فى مرحلته الأخيرة تعنى اتخاذ موقفين معًا وفى الوقت نفسه، فأما الموقف الأول فهو الموقف المعيارى 'الإجرائى' 'التداولى' أى الموقف الذى يتمتع المواطنون فيه بحرية مناقشة ما يريدون على قدم المساواة، وأما الثانى فهو الموقف الحداثى الذى ينصح هؤلاء المناقشين الديموقراطيين بعدم التدخل موضوعيا فى قضايا استعمار عالم الحياة لأن هذا التدخل لن يؤدى إلا إلى تقويض فوائد الحداثة. وهكذا وقع هابرماس فيما يسمى تناقض الأداء عنده، وذلك لأنه يؤنب ماركس وأتباعه على تصورهم أن اليوتوپيا شكل 'موضوعى' (غير إجرائى) من أشكال الحياة، ورغم هذا فإنه يستند إلى حجج 'موضوعية' خاصة به فى الدفاع (فى الواقع) عن الرأسمالية الليبرالية الديموقراطية الحديثة. ونقول بعبارة أخرى إنه أصبح يخالف ما قاله فى شبابه، إذ غدا عازفًا عن الرغبة فى توفير الظروف اللازمة للحديث عن المثل العليا، وهى التى تقتضى إجراء تحولات اقتصادية واجتماعية واسعة النطاق. وعلى مستوى معين يمكن اعتبار هذه توقعات غير واقعية من وجهة نظر عام 2006، ولكننا لا نستطيع أن نستبعدها من ناحية المبدأ، لأنه قد تتوافر ظروف معينة تتيح أو تسمح بتطبيق شكل ديموقراطى يضرب بجذوره فى قلب الطاقات الإنتاجية للإنسانية بل يعتبر أيضًا 'عقلانيًا' بالمعنى الأخلاقى. ومثل هذا السيناريو قد ينشأ مثلًا إذا اضطرت قطاعات كبيرة من سكان العالم - لأسباب تتعلق بالبيئة مثل تغير المناخ - إلى الإقلال من توجهاتها الاستهلاكية. وهكذا لاتزال علامة استفهام قائمة بشأن مدى مساعدة هابرماس لنا على أن نسير مرفوعى الرؤوس فى الحقبة 'الحديثة'. أما موقفه بعد الماركسى 'القوى' الأول، فعلى الرغم من اعتماده اعتمادًا أكبر مما ينبغى على الانتفاع بالممارسة اللغوية باعتباره شكلًا من أشكال البحث النقدى (على حساب المصالح/ الظروف المادية)، فإنه كان يعتبر على الأقل معيارًا لقياس درجة تدفق المنابع الأيديولوچية لاتخاذ القرارات العامة التى تؤثر فى حياة جميع المواطنين فى بلدان الديموقراطية الليبرالية (الرأسمالية) من أعلى إلى أسفل لا العكس.

يمكن النظر إلى هابرماس باعتباره مفكرًا خصب الذهن من بين الديموقراطيين الراديكاليين، على الرغم من ولائه 'للنظام' وظيفيا ونظريًا، ولنا أن نقول إنه لم يطور التطوير الكامل النتائج الراديكالية لالتزاماته الديموقراطية الخاصة، وهو ما كان يمكن أن يجعله ذا مذهب بعد ماركسى 'قوى'، بدلًا من الموقف بعد الماركسى 'الضعيف' الذى كان يفضله. كما إن إلقاءه الضوء على الكثير من 'أمراض' المرحلة الأخيرة من الحداثة توحى بضرورة إجراء تحولات اجتماعية جوهرية. وربما كان هابرماس يريد فى النهاية أن يجعل 'الواقع' 'عقلانيًا' إلى حد أبعد مما ينبغى، بروح هيجيل لا بروح ماركس (أندرسون 1992: 331). وعلى الرغم من وقوفه على أرض صلبة فى افتراضه أن عقارب ساعة الحداثة لا يمكن بل ولا يجب أن تدور إلى الوراء، بعد أن أدت الحداثة إلى نمو أنواع مختلفة من التمييز السياسى والاقتصادى والاجتماعى التى تتطلب أشكالًا شتى من التكامل، فليس علينا أن نقبل استراتيجية 'القاطعة' التى تستبعد أن يقوم الفعل التواصلى بغزوات ديموقراطية 'للنظام'، إذ كان يسعى بوضوح أكبر لإزالة العواقب 'المَرَضِيّة' للحداثة من دون التخلى عن مكاسبها الموضوعية (انظر كانون 2001: 181). ولا يبدو أنه أتاح فى فكره مساحة تذكر لتأمل العلاقة بين التخطيط الديموقراطى والأسواق (انظر مثلًا ديفاين 1988). أضف إلى ذلك أن موقف ما بعد الماركسية 'القوى' لم يكن ليقصر، كما يقصر هابرماس، شروط إمكان تطبيق الديموقراطية على الجوانب الإجرائية. كما إن على السياق الديموقراطى أن يتضمن درجة كبيرة من المساواة الاجتماعية والاقتصادية قبل الوصول إلى اتفاق حقيقى وصادق فى الرأى (شويرمان 1999). وهكذا فمن الممكن إضفاء الراديكالية على فكر هابرماس نفسه، وربما بالتوازى مع الخطوات التى اتخذها الهيجيليون الشبان الذين كانوا يريدون إضفاء الراديكالية على الجانب الجدلى من فكر هيجيل والتقليل من أهمية 'نظامه' الذى كان هيجيل يعتقد أنه قد نجح فى التوفيق بين 'العقلانى' و'الواقعى'.

وقد اتبع هابرماس من عدة زوايا، ولو كان ذلك بأسلوب أشد إبهارًا، المسار الفكرى لكل من ميشيل باريت وإرنستو لاكلاو، إذ انتقل من موقف بعد ماركسى 'قوى' إلى موقف بعد ماركسى 'ضعيف'، أى من 'ماركسية ذات إضافات' إلى مجموعة أفكار نظرية لا تسمع فيها إلا أصداء خافتة لصوت ماركس، على الرغم من تأكيداته الكثيرة

بأنه ظل 'ماركسيا' (على الأقل حتى 1992). وفى إطار رغبته فى معالجة العيوب النظرية والسياسية فى الماركسية، صاغ موقفًا لا يختلف اختلافًا كبيرًا عن موقف لاكلاو وموف (وليوتار) فى السعى لتعميق الجوانب التمثيلية للديموقراطية الليبرالية. وهكذا، وعلى الرغم من وجود فجوة نظرية هائلة تفصل بين هابرماس والكثير من أتباع 'ما بعد الماركسية' الذين يفحص هذا الكتاب أعمالهم، فإنه يشترك معهم **سياسيًا** فى استنفاد أية طاقة يوتوبية بشأن التحول الاجتماعى/ الاقتصادى/ السياسى الرئيسى استنفادًا كاملًا وصادقًا (وإن لم تكن الطاقة بالغة القوة قط). وإذا أردنا النظر فى المزيد من النماذج التاريخية المماثلة، فسوف يخطر لنا موقف 'التنقيحى' الشهير إدوارد بيرنشتاين و'المارق' الماركسى كارل كوتسكى. أما بيرنشتاين فكان يسعى فى مطلع القرن العشرين لتنقيح الماركسية فى ضوء النظرية المعاصرة (الكانطية الجديدة وعلم الاقتصاد الهامشى) إلى جانب التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المعاصرة. وعلى الرغم من أن الصورة المنقحة التى قدمها بيرنشتاين كانت أقل تعقيدًا من الصورة التى رسمها هابرماس فإن تنقيح بيرنشتاين يحتفل بفضائل الديموقراطية والمواطنة الليبرالية، وتخفيف حدة الصراع الطبقى فى ظل الرأسمالية الحديثة، وعجز الطبقة العاملة عن العمل باعتبارها ذاتًا قادرة على الهيمنة، وعدم استحسان حالات الانكسار التاريخى العميقة وعدم احتمال وقوعها. وكان من نتائج هذا أن يفقد تحديد المراحل الرأسمالية و'الاشتراكية' التاريخية معناه، خصوصًا لأنه يمكن وصف التاريخ بأنه تطور التعاون البشرى فى جميع صوره، ولأن طاقة التعلم عند الإنسان، حتى فى ظل الرأسمالية، تعنى إمكان زيادة التحكم فى البيئة الطبيعية والبيئة البشرية جميعًا، وهكذا يمكن تحقيق التغيير الاجتماعى والاقتصادى والسياسى من خلال الإقناع المعنوى/ الخلقى لا من خلال الصراع الطبقى. ولدينا وجه تماثل أخير: إذ كان كل منهما يعلن أنه 'ماركسى'. وأما التماثل مع كوتسكى فيرجع إلى أن كوتسكي، ولو لم يستعمل مصطلح 'الحداثة'، كان حداثيا نظريا دون أن يعمد إلى ذلك، بأسلوب هابرماس وڤيبر، إذ كان يؤكد أهمية ومزايا تقسيم العمل بصورة لا تتوقف عن الزيادة، ويمتدح التغيير السياسى بأسلوب خال من الانكسارات، من خلال الديموقراطية البرلمانية، ويعارض الثورة التى تستخدم العنف باعتبارها فكرة فات زمانها. وهكذا فعلى الرغم من تبحر هابرماس فى العلم تبحرًا لا شك فيه، ورغم تقدمه الفكرى الذى لا ينكر، وحثه للراديكاليين على التطلع إلى الأمام، فإننا حين ننظر فى موقفه السياسى نجد ما يبدو لنا مألوفًا، أى نرى شيئًا شاهدناه من قبل.

ملخص

- هابرماس باعتباره ما بعد ماركسى؟
- **المشروع الكلى عند هابرماس:** التوفيق بين الحداثة والاستقلال والتضامن من خلال الديموقراطية.
- **الإطار الفكرى:** الجمع فى تركيب واحد بين الفلسفة الألمانية (كانط وهيجيل وماركس) وبين الفلسفة الأنجلو أمريكية المعاصرة وبين النظرية الاجتماعية. النظرية النقدية: الجمع بين المُسَلَّمَاتِ الواقعية والشارحة والمعيارية.
- **السياق:** ألمانيا بعد الحرب وذكرى النازية والوعى بأخطار الماركسية الستالينية. يريد الاستقرار والاستقلال الديموقراطييْن فى مجتمع مزدهر. مفكر إصلاحى لا مفكر ثورى.
- رد فعل على تشاؤم مدرسة فرانكفورت بشأن مستقبل العالم الحديث، خصوصًا بسبب نشأة العقلانية النفعية.
- التطور الفكرى/ السياسى من ما بعد الماركسية 'القوية' إلى ما بعد الماركسية 'الضعيفة'.
- **معالجة العيوب النظرية للماركسية:** ميتانظرية (المادية التاريخية)؛ الفعل التواصلى، تحليل ونقد الرأسمالية المعاصرة (من 'أزمة إضفاء المشروعية' إلى 'النظام/ عالم الحياة') حل مشكلات الحداثة (إنشاء 'سد ديموقراطى').
- تقييم ما بعد الماركسية عند هابرماس: هل معظم التصنيفات الماركسية لا تصلح لفهم المجتمع المعاصر؟ هل تصنيفات هابرماس أفضل؟ مشكلة إثبات أن 'الواقع' 'عقلانى' بالمعنى الخاص للفعل التواصلى. الدلالات الراديكالية المترتبة على فكر هابرماس.

الحواشى

1- لا يدهشنا أنه لم يبد ارتياحه للثورة الطلابية فى الستينيات لأنها لم تكن قائمة على الحوار.

2- علينا أن نذكر أن تحديد أوقات التحولات الفكرية 'الأخيرة' قد يكون مبالغًا فيه، 'فالتحول إلى اللغة' - وفق المصطلح الجارى - بدأ فى أواخر الستينيات عند هابرماس (1978: 314)، مثل اهتمامه بفكرة الفعل التواصلى (هابرماس 1987 ب: 92)، وإن كان قد ذكر أن بذرة الفكرة كانت لديه من وقت مبكر، وتحديدًا عام 1954 (هابرماس، 1992 ج: 187).

3- التداولية شكل من أشكال علم اللغة يتناول السياقات التى يستعمل الناس فيها اللغة، وسلوك المتحدثين والسامعين فى إطار عملية التواصل.

4- من الممكن أن نثير عدة قضايا هنا ولكن النظرة الشاملة تقول إن هابرماس، ولو لم يكن على خطأ كامل، لا يؤكد التأكيد الكافى تعقيدات فكر ماركس وربما ضروب التوتر فيه. وهكذا نجد أن موقفه من تقسيم العمل، الذى يعتبر ذا أهمية جوهرية للحداثة التى تمارس التمييز الوظيفى، أكبر تعقيدًا مما يسمح به هابرماس، بل ويتغير على مر الأيام (انظر تاونسند 1999: 63-82). وللمرء أيضًا أن يتشكك فى تصوير هابرماس لمفهوم الاغتراب باعتباره دليلًا على 'الحنين إلى الماضى' عند ماركس. كان ماركس أبعد ما يكون عن الرغبة فى عكس اتجاه عقارب الساعة، وقد ذكر فى كتاباته الأخيرة - فى كتابه **الأساس** مثلًا - أنه يميز بين الوقت المبذول فى 'العمل اللازم اجتماعيا' والوقت المبذول فى العمل الإضافى، الأمر الذى يعنى أنه يدرك بوضوح أن بعض أنواع العمل لن تكون ممتعة (ماركس 1971: 144-152). أضف إلى ذلك أن انتقاد هابرماس للمنظور المعيارى عند ماركس باعتباره 'مجسدًا' أكثر مما ينبغى، كما يتجلى ذلك فى حالة تحليله لكوميونة باريس، يشى بعدم فهم موقف ماركس. فلم يكن ذلك المنظور قائمًا على صورة مجسدة لحقيقة كلية أخلاقية بل على ما كان العمال أنفسهم يفعلونه للتحرر من طغيان رأس المال. ومن ثم فقد كان ماركس متسامحًا بشأن الشكل المحدد الذى يمكن أن يتخذه هذا التحرر، وعلى الرغم من تأييده لكوميونة باريس (1871) فلم ينقض عام واحد حتى بدأ يعرب عن تأييده لفكرة اكتساب العمال السلطة من طريق صندوق الانتخابات فى بعض البلدان مثل الولايات المتحدة

وبريطانيا. ونقول بعبارة أخرى إن الخيارات الاستراتيجية التى كان ماركس يفضلها من أجل تحقيق 'الحياة الصالحة' كانت دائمًا تعتمد على الظروف، وكانت الهيئات الجماعية التى تتولى تحرير نفسها هى المسؤولة عن البت فى الإجراءات وعملية اتخاذ القرارات. ومن ثم فهو يشارك هابرماس مقصده على الأقل، ألا وهو ألا يقوم المفكر الراديكالى بإملاء شكل محدد للتحرر البشرى المعتزم على الجمهور الجاهل.

6- كان يقول إنه فى ظل أحوال الرأسمالية الحديثة، وخصوصًا بسبب أجهزة الإعلام الجماهيرية، فقد المجال 'البورجوازى' العام قوة تأثيره فى تيسير سن تشريعات فى صالح الجمهور بصفة عامة (ص 11).

الفصل الثامن
جاك دريدا:
تفكيك الماركسية (بأنواعها)(1)

نصادف الإغراء بالتمييز بين هذه الروح للبحث النقدى الماركسى الذى لا غنى عنه اليوم، فيما يبدو، أكثر مما كان فى أى وقت مضى، وبين الماركسية باعتبارها نظامًا أنطولوجيا أو فلسفيا أو ميتافيزيقيا... وكذلك بين الماركسية التى تشملها أجهزة الحزب أو الدولة أو 'دولية العمال' فى آن واحد.

(دريدا، 1994)

إن شئنا الدقة لم نستطع تصنيف چاك دريدا (1930-2004) باعتباره 'بعد ماركسى'، فلم يصف نفسه هذا الوصف قط، ولم يكن **بالفعل** ماركسيا يومًا ما. ومع ذلك فإنه لابد من إدراجه هنا، لا بسبب تأثيره الهائل فى الفكر 'بعد الماركسى' المعتمد وحسب، خصوصًا فى لاكلاو والمذهب النسوى بعد الماركسى، ولكن أيضًا لأن 'الحدث' الذى كان الكثير من المتعاطفين وأشباه المتعاطفين مع المصطلح بعد الماركسى ينتظرونه قد وقع أخيرًا: ألا وهو قيام دريدا صراحةً بتصفية حساباته مع ماركس والماركسيين (أو قل "التفكيكية تقابل الماركسية أخيرًا!") وقع هذا 'الحدث' فى إبريل 1993 عندما ألقى دريدا محاضرتين فى جامعة كاليفورنيا، فى ريڤرسايد، بعنوان 'أشباح ماركس: حالة الدَّيْن، وعمل الحِدَاد، والدولة الجديدة'. وقد وفر له

ذلك فرصة عرض مدخله التفكيكى وإيضاح علاقته بماركس (والماركسية) وإثبات أن هذين المذهبين النظريين (وربما يكونان عمليين أيضًا) متداخلان وإن ظلًّا متميزين. قال إنه يعتقد أن "التفكيكية لم تكن ماركسية فى يوم من الأيام، مثلما لم تكن غير ماركسية قط، وإن ظلت مخلصة لروح معينة للماركسية، أو على الأقل لإحدى أرواحها...' (دريدا 1994: 75؛ انظر أيضًا دريدا 1987: 93؛ 1989: 221). وبعد أن نحدد على وجه الدقة أية 'روح' أو 'أرواح' ظل مخلصًا لها، سوف نفحص أشد الردود الماركسية انتقادًا له وإجابته عنها.

وقد أفصحت تفكيكية دريدا عن نفسها أولًا عندما أثبتت مدى انغماس المؤلف دون قصد فيما يحاول أن يتحاشاه (وكان فى هذه الحالة ماركس والأشباح) وإلى جانب هذا أثبتت وجودها بوضوح عند إنعام النظر فى أبنية اللغة والمعنى وما يحدث داخل كل منهما إذ بينت مدى قلقلتهما، وكيف تتحول صورهما، وكيف أن الفوارق الواضحة افتراضًا أبعد ما تكون عن الوضوح. ويبين دريدا بانتظام، فيما يبينه، فى كتابه **أشباح ماركس** (1994) كيف أن الترجمات نفسها لأعمال **ماركس** إلى اللغات الأخرى كثيرًا ما تتضمن حالات مراوغة للمعنى. ويتضح لنا على الفوز أيضًا أن عنوان النص نفسه يوحى بالتفكيكية أثناء قراءته، فكلمة 'أشباح' فى العنوان تذكرنا بأول سطور **المانيفستو الشيوعى** الذى يذكر أن 'شبح' الشيوعية 'يسكن أوروبا'. أضف إلى هذا أن العبارة كلها تشير إلى صور من الماركسية ومشاعر/مواقف إزاءها مما نجده بوضوح فى كتاب فوكوياما **نهاية التاريخ وآخر إنسان** (فوكوياما 1992) الذى يحتفل بموت الماركسية، ويثير قضية الأسلوب الأمثل الذى ينبغى للتقدميين اتباعه فى 'استقبال' التراث الماركسى بأعمال تمثل 'الحِدَادَ' عليه، وفى تحديد أية روح من 'أرواح' ماركس يقبلونها أو يرفضونها. ويتضمن هذا بدوره استكشاف التحولات السيميوطيقية لمصطلح 'الروح' نفسه، وهو الذى يتراوح معناه من الموتى الأحياء، أو الأحياء الموتى الذين يصبحون أشباحًا ما تفتأ تعود، ومن الصور البصرية التى تخلقها التقنية التليفزيونية، ومن الصور الكاذبة للحاضر والمستقبل (المستمدة من تصور ماركس الغائى للتاريخ) إلى التجسيدات 'الأصدق' للمثل العليا للحاضر والمستقبل التى تضمها معًا فكرة 'الوعد'. كما تشير كلمة 'الشبح' أيضًا إلى 'البُعْد الشبحى' فى كتابات ماركس، وهو الذى كثيرًا ما يتجاهله المعلقون على ماركس، ولا يقتصر على تقييم معالجته لظاهرة الأشباح بأوسع معانيها، بل يتضمن تأملاته حول كل القضايا 'الشبحية'، خصوصًا أشباح الموتى.

ويمكن إخضاع اسم ماركس نفسه للتفكيك، خصوصًا من حيث اتصاف الفرد 'بالماركسية'، ويناقش دريدا فى 'حالة الدَّيْن' ما ندين 'نحن' به لماركس وما نختار أن نرثه من ماركس، وأيضًا طبيعة أحوال الديون المعاصرة وديون العالم الثالث. وتعبير 'عمل الحداد' لا يشير فقط إلى 'العمل'، باعتباره يشغل موقعًا رئيسيًّا بين شواغل ماركس، بل أيضًا إلى نشاط الحِدَاد، خصوصًا فيما يتعلق 'بالموت' المفترض لماركس والماركسية. ولننظر أخيرًا فى عبارة 'الدولية الجديدة'، فالمصطلح هنا غامض من زاوية معينة على الأقل، ذلك أن دريدا لا يقوم بتفكيكه بألفاظ صريحة (وإن كانت الدلالة 'القديمة' للاتحاد الدولى للعمال التى يشار إليها باسم الدولية الشيوعية تقبل التفكيك إحاليًّا على الأقل). وأما ما تعنيه العبارة على وجه الدقة فيظل أبعد ما يكون عن الوضوح، وربما كان هذا مقصودًا، أى إن دريدا يدعونا 'نحن' لإكسابها معنى من المعانى.

ويضيف دريدا قوة أخرى إلى المعانى المتعددة فى كلمة **أشباح** بأن ينسج فيها خيوطًا تمثل إحالات إلى النصوص الشيكسبيرية، خصوصًا **هاملت** وكذلك **تايمون الأثينى**. وهو يفعل ذلك لأنه يريد، إلى حد ما، إدراج شواغله الفلسفية، خصوصًا انشغاله بمفهوم الزمن ودور الاستعارات فى تشكيل المفاهيم. وهو الموقف الذى توجزه العبارة الختامية لكتاب **الأشباح** المذكور "انْفَصَمَتْ عُرَى الزَّمَانْ" (هاملت) وهو مفهوم/ استعارة يمكننا أن نخضعه لقدر كبير من التفكيك (دريدا 1994: 16-19). وربما كان يقصد بهذا أن يشير إلى موازنة معينة من الثيمات الشَجية فى شيكسبير وماركس (ولا يدعو ذلك إلى الدهشة فى ضوء ما اشتهر به ماركس من حب لكتابات شيكسبير) وكانت هذه الثيمات فى 'أشكالها الشجية' تؤدى حقًّا وصدقًا إلى فصم عرى الزمان. أضف إلى ذلك أن دريدا يريد أن يوازى موازاة رمزية بين والد هاملت المتوفى، القتيل، و'موت' الماركسية، وهو ما يثير قضايا الميراث والحداد. وربما كان الأهم من ذلك أن **الأشباح** تشير إلى النباتات 'التحتية' النظرية، الغزيرة الكثيفة، التى يتسم بها مشروع دريدا التفكيكى كله، والتى لا نستطيع إلا الرمز لها وحسب هنا وإن كانت تغذو النص باستمرار.

وإذا شئنا الإيجاز قلنا إن صورة التفكيكية عند دريدا كانت تحذو حذو فلسفة هايديجر فى هدفها وهو استكشاف وتقييم الافتراضات المسبقة التى يقوم عليها التراث الفلسفى الغربى برمته، من أفلاطون إلى هوسرل، بإثبات وجود صدع عميق فى

فرضيتها الأساسية وطموحها الأساسى ألا وهو 'ميتافيزيقا الحضور' فيها. فالنموذج الأفلاطونى للحقيقة كان يتكون من 'روح' ذات 'حوار' صامت مع ذاتها، وله 'حضور' يتميز بالنقاء و'مطابقة ذاته'. وأما هدف هذا الحوار فهو السعى إلى حقائق لازمنية خالدة، أو 'دلالات متعالية'، تقوم على أسس معينة مثل الجوهر والعقل والروح. ومن المحال لمثل هذا الحوار أن يتضمن آخرين، بطبيعة الحال، إلا من خلال الكلام. ولكن 'الحضور' ظل قائمًا لأن المتكلم كان يستطيع أن يسمع نفسه وينطق بما يدور فى خاطره. وكان دريدا يرى أن فكرة 'الحضور' المذكورة ذات إشكالية مزدوجة. فمن حيث الزمن يصعب تحديد 'الآنية'، ما دامت تقع فى مكان ما بين 'غيرية' الماضى والمستقبل، أو بين بعض الحالات النفسية مثل الذكرى والرغبة. ولا يقل أهمية عن ذلك أن اللغة تُستعمل فى تمثيل الأفكار 'الحاضرة'، أى الأفكار المنقوشة فى الذهن التى يفترض تطابقها مع الكلام الذى يمثلها، ولكن الألفاظ أو 'الدوال' تكتسب معانيها من خلال الاختلاف، أى من عدم كونها غير ما هى عليه، وهو ما يصدق حقًّا على المفاهيم أو 'الدلالات'. وهكذا فإن المعنى لا يقتصر على الهوية 'الحاضرة' للدال والمدلول، بل يتضمن غياب 'غيرها' المختلفة عنها. وهكذا كان دريدا يرى أنه من المحال اعتبار اللغة تعبيرًا عن ذاتية 'حاضرة' 'نقية'، وأنه من قبيل الوهم تصور 'أنطولوچيا' تفترض وجود كائن 'نقى' مطابق لذاته. وأراد من ثم أن يطمس التمييز بين 'الوجود' (باعتباره حضورًا) وبين العدم (باعتباره غيابًا أو اختلافًا، سواء كان الماضى أو كان المستقبل). وكان مثل ذلك الطمس للتمييز يشغل مكانة أساسية فى مشروعه السياسى، ألا وهو الكشف عن الخطأ فى التصنيف المؤسسى سواء كان لغويًّا (إطلاق أسماء على الأشياء) أو ظاهراتيًّا (إدراك 'الآخر').

وساعده مصطلح 'الشبحية' على إيضاح اعتراضاته على اعتبار الأنطولوجيا حضورًا، ما دام المصطلح يشير إلى شىء لا هو وجود ولا هو عدم، أو لا هو جسد ولا هو 'روح'، ويرتبط بكل ألوان الطيف فى الحساسية البشرية، بالتخيلات والذكريات والآمال والمخاوف والرغبات والصدمات المكبوتة وهلم جرا، أى بجميع الأشياء الحاضرة والغائبة معًا. كما كان المصطلح الآخر وهو 'الاختلاف والإرجاء' الذى نحته دريدا نحتًا فى اللغة الفرنسية، ولا يختلف نطقًا أو هجاءً عنه فى الإنجليزية، يلخص حجته التى تقول إن معانى الدوال غير ثابتة بمعنى أن هذه الدوال يمكن أن تكون دلالات أخرى إن جاورت كلمات أخرى أو اختلف سياقها التاريخى. وعلينا أن نشير

أخيرًا إلى أن مصطلح 'الحضور' عند دريدا لا يشير وحسب إلى المعرفة باعتبارها إدراكًا حسيًّا، ولكنه يرتبط بالأنطولوجيا، خصوصًا فى شكلها المتصل بالتحليل النفسى الذى يتضمن أنواعًا مختلفة من 'الكبت' الذى يؤثر فى 'الحاضر'، ويرتبط أخيرًا بالأخلاق من حيث التزاماتنا نحو 'الآخرين' الغائبين.

الأشباح: الأفكار الأساسية

يضع دريدا تفكيكه لماركس والماركسية فى إطار أوسع، وهو إطار معنى أن 'يتعلم' المرء أن 'يعيش' 'آخر الأمر'، والدور المنوط بمعنى الباحث العلمى داخل هذه العملية (دريدا 1994: 19-20، 176). ويعنى ذلك لدريدا بصفة أساسية أن يتعلم المرء أن يعيش مع أشباح الموتى، والشبحية بصفة عامة، وهو يسميها 'المسكونية'، وتعنى جميع الأشياء التى لا تتمتع بحضور كامل أو غياب كامل، ولا هى حية ولا ميتة، والتى تشغل منطقة الحدود بين ما تدركه الحواس وما لا تدركه (وتتضمن فى نظره كل شىء تقريبًا!) (دريدا 1994: 51). وهذا الشكل 'التعليمى' يقتضى إجراء تحليل للنسيج الذى يتكون من خيوط يمكن أن نصفها بأنها خيوط 'نفسية أنطولوجية'، ومعرفية وأخلاقية، خصوصًا فيما يتعلق بالزمن (كأنما يمكن أن يوجد أى شىء 'أخيرًا'!). وأما وصفها بأنها **نفسية أنطولوجية** فيرجع إلى أن الأشباح والشبحية بصفة عامة جزء من 'وجودنا'، أى كياننا المحدد، خصوصًا فى مواجهة الموت (سواء كان موتنا أو موت ما نحبه أو نكرهه أو موت من نحبهم أو نكرههم) أو كان نابعًا من مخاوف أو آمال أخرى خاصة بالمستقبل، أو كان نتيجة لما نكبته (مما تولده الصدمات النفسية). وأما وصفها بأنها **معرفية** فيرجع إلى أن هذه المشاعر (مع الآليات الأيديولوجية الخارجية) تُوَلِّدُ مدركات حسية/صورًا تمثيلية/أشباحًا لأشياء غير مادية (مثل الموتى الأحياء أو الأحياء الموتى). وأما وصفها **بالأخلاقية** فيرجع إلى أننا 'نحن' نتحمل مسؤوليةً ما (الإنصاف) تجاه غير الحاضرين، أى الموتى والذين لم يصبحوا بعد من الأحياء. وتؤدى الشبحية بأقنعتها الكثيرة إلى 'تمزيق' الزمن، وذلك بأن تجعل مرتبة 'الحاضر' أو 'الآنية' أو المعاصرة مرتبة مراوغة (مثل 'العيش فى الماضى' أو 'العيش فى المستقبل' أو هذا وذاك معًا) وبأن تُذَكِّرَنَا بالتزاماتنا للأجيال السابقة والمقبلة. وكان دريدا يعتقد أن الباحثين بصفة عامة، الذين يميزون تمييزًا قاطعًا، بسبب ميولهم التحليلية، بين ما هو حقيقى وما هو خيالى، وبين الوجود

والعدم، لم 'يراعوا' الزمن والشبحية (دريدا 1994: 11) وأن ماركس تفوق فى هذا الصدد على معظمهم، وإن يكن قاصرًا على الرغم من ذلك، إذ إن المراعاة الصحيحة للزمن والشبحية تقتضى أن يكون المرء تفكيكيًا، وهى التى كانت - مع ذلك - إحدى 'الأرواح' الناقدة (للذات) فى الماركسية (دريدا 1994: 92)! التى تتعلم أن تعيش مع الأشباح (= 'المسكونية').

ويمكن تقسيم **الأشباح** فى هذا الإطار العريض 'للمسكونية' إلى ثلاثة عناصر[2]: العنصر الأول اعتراف دريدا بأن للماركسية روحًا أو أرواحًا 'معينة'؛ والثانى رفضه 'لأرواح' معينة فى 'عمل' الحداد المذكور الذى يشمل البحث النقدى فى معالجة ماركس للشبحية؛ والثالث تأكيد مشروعه التفكيكى الذى يمكنه على الأقل أن يرتبط بروح النقد الذاتى فى الماركسية، ويساعد على إعادة 'إضفاء الطابع السياسى' على الماركسية.

كان دريدا دائمًا ما يرتاب بعض الشىء فى التسمية بأسماء معينة، ولذلك أعلن أنه غير ماركسى، مثلما قال ماركس عن نفسه (دريدا 1994: 88). ومع ذلك، فلما بدأت "آلة المذهبية الجامدة" للماركسية فى الاختفاء، لم يعد يجد ذريعة تحول دون قراءة (وإعادة قراءة) ماركس بأسلوب يتجاوز المناقشة العلمية. وكان يرى أن الامتناع عن ذلك يعنى انعدام المسؤولية النظرية والفلسفية والسياسية. "لا غنى عن ماركس، لا مستقبل من دون ماركس، من دون ذكرى وتراث ماركس: أو على أية حال من دون صورة معينة لماركس، لعبقريته، أو على الأقل لروح من أرواحه" (دريدا 1994: 13). وأما ما يظهر لنا فهو استعداد دريدا لمؤازرة عدد لا بأس به من أرواح ماركس والماركسية، على الرغم من وعيه وعيًا كاملًا بأنه قد يُغْضِبُ بعض الماركسيين لأنه لا يرغب فى الترخيص بإرسال بعثة للظفر **بجميع** الأشباح وتدميرها. ويقول إن علينا أن نتعرف على "الأشباح التى تظهر فى غير الوقت المناسب والتى ينبغى لنا ألا نطردها بل أن نصنفها وننقدها ونبقيها بالقرب منا ونسمح لها بالعودة إلينا" (دريدا 1994: 87).

كان يؤكد بأقصى قدر من الوضوح تحليل الماركسية ونقدها للرأسمالية بجميع أشكالها، وأبنيتها الفوقية وأيديولوجيتها التى تبرر بها ذاتها (وأيديولوجية فوكوياما أحدث هذا الأيديولوجيات). فعلى سبيل المثال نجد أن التقاليد الماركسية غير الجامدة مذهبيًا يمكن أن تفيدنا فى تحليل المشكلات المعاصرة، والحروب التجارية الدولية، وديون العالم الثالث (دريدا 1994: 63) (مجرد جانب من 'البلايا' العشر التى أصابت النظام العالمى الجديد؛ دريدا 1994: 81-84). فعلى مستوى البنية الفوقية تبرز أهمية

الماركسية فى إعادة صوغ مفهوم الدولة، والسيادة القومية، والمواطنة، إلى جانب الكشف عن أوجه قصور 'الإجراءات القضائية الرسمية' فيما يتعلق بالقانون الوطنى والقانون الدولى. وخصوصًا يمكن للمرء أن يستمد الإلهام من 'الروح' الماركسية لنقد "الاستقلال المفترض للقضاء، وأن يدين بلا نهاية قيام 'الدول-الأمم' القوية بالاستيلاء فعليًّا على السلطات الدولية، من خلال تركيز رأس المال التقنى-العلمى، ورأس المال الرمزى، ورأس المال النقدى، فى رأس مال الدولة ورأس مال القطاع الخاص" (دريدا 1994: 85، 85-59، 94). ويقول إن الصورة العامة تدل على أن مؤسسات الرأسمالية السياسية والاقتصادية قد تسببت فى ضروب من المعاناة لا نظير لها فى التاريخ البشرى (دريدا 1994: 85). أى إن البحث النقدى الماركسى يمكنه، بعبارة أخرى، أن يثبت كيف عجزت الديموقراطية الليبرالية الرأسمالية عن تحقيق مثلها العليا فى الواقع، كما تستطيع أن تعود بالفائدة إذا شككت فى هذه المثل العليا نفسها، وهو ما يتضمن تحليلًا اقتصاديًّا للسوق، وقوانين رأس المال، وأنماط رأس المال من مالى أو رمزى (ومن ثم شبحى) والديموقراطية البرلمانية الليبرالية، وطرائق التمثيل النيابى والانتخابات، والمضمون الحاسم فى حقوق الإنسان، وحقوق المرأة والطفل، والمفاهيم الشائعة عن المساواة والحرية، وخصوصًا الإخاء (وهو أشدها إشكالًا) والكرامة، والعلاقة بين الإنسان والمواطن (دريدا 1994: 87). أضف إلى ذلك أن المرء يستطيع 'بروح' الماركسية تحليل الآثار الشبحية الجديدة 'للسلطة التقنية الوسيطة' التى كانت متحالفة مع 'الطبقة السياسية' وتشرك فيها الأكاديميين وتضع قيودًا صارمة على المساحة الديموقراطية (دريدا 1994: 52-53).

ولكن الأهم من ذلك حماسه فى قبول روح النقد الذاتى لماركس والماركسية، نتيجة 'للطابع التاريخى الذى لا يمكن اختزاله' فى 'أطروحات' ماركس فى **المانيفستو الشيوعى**، والذى كان نتاجًا ثانويا محتومًا لما لم يكن لنا أن نتوقعه من "معرفة جديدة، وتقنيات جديدة ومُسَلَّمَاتٍ سياسية" (دريدا 1994: 64، 88-89) أى إن الماركسية كانت قادرة على إدراك الحاجة إلى التحول الذاتى. وكان هذا الشكل من أشكال النقد الذاتى يتضمن، على أعم المستويات وأشملها، التخلى عن **كل شىء تقريبًا** (تأكيد دريدا) يتصل فى الماركسية التقليدية بشموليتها المنهجية أو الميتافيزيقية أو الأنطولوجية، خصوصًا منهجها الجدلى وماديتها، وكذلك مفاهيمها للعمل، وأسلوب الإنتاج، والطبقة الاجتماعية، وهى التى كانت جميعًا تمثل بدورها أساس التنظيم السياسى للدوليات [الاتحادات الدولية للعمال] ودكتاتورية

البروليتاريا، والحزب الواحد والدولة (دريدا 1994: 88). وبعبارة أخرى كان عليها أن تنفصل عن وصفها المعتاد لما يمكن لنا أن نسميه العلاقة 'الأنطوسياسية' [أى العلاقة بين الأنطولوجيا والسياسة]. وبصفة أخص كانت "التقنيات الجديدة والمسلمات السياسية" التى كان على الماركسية أن تتكيف معها بروح النقد الذاتى ترجع إلى ظهور ساحة سياسية جديدة شكلتها "وسائط الاتصال التقنية على البعد" وهى التى قللت من تأثير السياسة الحزبية التقليدية، والتى ترتبت عليها أيضًا آثار معينة فيما يتعلق بالصور التقليدية للدولة ودور التجارة، وكانت جميعها تتطلب 'طرائق تمثيل **جديدة**'، وأشكالًا جديدة للنضال (دريدا 1994: 102، التأكيد فى الأصل).

ومما له دلالة أكبر أن 'المعرفة الجديدة' – التفكيكية – التى كان على الماركسية أن تحتضنها بروح النقد الذاتى كانت تتضمن معالجة ماركس للشبحية. ويقول دريدا إن ماركس يقصر الشبحية على نموذج دينى خاص، أى على التصوف، ويشرحه (بل يشرحه بما ينقضه) استنادًا إلى عوامل اجتماعية (مثل توثين السلع) ومن ثم يتجاهل العوامل السيكلوجية. (دريدا 1994: 148، 173). ويقول إن ماركس كان يؤمن بالشبحية ويريد إلغاءها تمامًا من خلال إنشاء الحزب الشيوعى، وإن هذا المدخل الساذج للشبحية كان يرجع إلى قصور نظرى رئيسى، ألا وهو افتراض ماركس أن الشبحية كان مجرد مشكلة تتعلق بأنطولوجيا 'الحضور'، باعتبارها "واقعًا فعليًا وموضوعيًا" (دريدا 1994: 170، 105). وعلى الرغم من أن دريدا لم يستبعد المدخل السابق على التفكيكية للشبحية استبعادًا مباشرًا، فقد كان يعتقد أنه مدخل يتجاهل الطابع التاريخى لوجود الإنسان – أى العلاقة بين الوجود والزمن – وعدم ثبات 'الحضور' أو 'الآنية'، نتيجة اشتراك الماضى والمستقبل فى خلق 'الانفصام' عن الزمن أو عدم المعاصرة. فإذا أضفنا النوازع التى كشف عنها التحليل النفسى والتى تساعد على بناء الخبرة البشرية – كالخوف (خصوصًا من الموت)، والصدمات، والكبت، والضمير المنتمى إلى الأنا العليا، والتأثير الشبحى للإحساس بمراقبة الوالد للفرد (دريدا 1994: 7) وكذلك النوازع الأخلاقية الأقل استنادًا إلى الخوف – فسوف تكون النتيجة الوحيدة التى نستطيع الوصول إليها أن الشبحية مهما يكن شكلها لن تزول من حياتنا (ص 164). أى إن علينا أن نتعلم أن نعيش مع 'أرواح معينة' (ص 174، 176). ويقول دريدا إن رغبة ماركس المذكورة فى استبعاد الشبحية بصفة عامة كانت ترجع إلى خوفه الشخصى من الأشباح، وكان ذلك من الهواجس التى كانت تسيطر عليه (ص 105):

ماركس لا يحب الأشباح... ولا يريد أن يؤمن بها، ولكنه لا يفكر إلا فيها. وهو يؤمن، على العكس من ذلك، بما يُفترض أن يميز بينها وبين الحقيقة الواقعة، وفعالية العيش. وهو يؤمن بأنه يستطيع معارضتها، معارضة الحياة للموت، باعتبارها ظواهر باطلة مثل صور محاكاة الحضور الحقيقى. (دريدا 1994: 46-47)

وهكذا يمكن تطبيق التفكيكية على ماركس: إذ كان دون قصد ضالعًا فيما كان يحاول إقصاءه، وكان انشغاله بالأشباح يقتضى استحضارها طول الوقت (دريدا 1994: 140).

ويثبت دريدا فى عدد من نصوص ماركس مدى انشغاله بطرد الأشباح، مبتدئًا بالرسالة التى قدمها للحصول على الدكتوراه، ومناقشته للمال أو للأيديولوجيا (دريدا 1994: 45-46) ومعركته الفكرية مع ستيرنر فى **الأيديولوجيا الألمانية**. ففى مواجهة ستيرنر قال ماركس إن وسائل ستيرنر لطرد الأشباح غير فعالة وإن ستيرنر نفسه لايزال مسكونًا بالأشباح. ويقول دريدا إن ماركس نفسه كان يصارع أشباحه الخاصة وإن ستيرنر أصبح فى الواقع "أخًا غير صالح" لأنه كان "ابنًا غير صالح لهيجيل" (دريدا 1994: 12-132). وتفصح مطاردة الأشباح عن نفسها أيضًا فى مناقشته لطبيعة أية ثورة شيوعية تتحول إلى ثورة داخل الثورة نفسها وتُقلع عن إخفاء مضمونها الاجتماعى والاقتصادى الثورى خلف بهرجة الماضى وزخرفته. ويلقى دريدا الضوء أخيرًا على ما يفترضه ماركس فى كتابه **رأس المال** من أن توثين السلع سوف يختفى بمجرد فقدان الأشياء والأنشطة لقيمتها التبادلية (دريدا 1994: 113-115). ويحاول دريدا أن يثبت بالأسلوب التفكيكى كيف أن التمييز بين القيمة النفعية والقيمة التبادلية ليس **بالضرورة** واضحًا وأن الانتقال من القيمة النفعية إلى القيمة التبادلية انتقال "غير صاف"، وأن القيم النفعية 'تسكنها' إمكانية التبادل فى لحظة زمنية مقبلة. ويرجع 'عدم الصفاء' المذكور إلى أنه يمكن دائمًا أن يجرى تبادل بضاعة ما (شىء أو عمل) بسبب نفعها نفسه، بل إن هذا 'التحريف' مرجح بسبب توافر أنماط أخرى من التبادل تختلف عن المال[3]. وينتهى دريدا إلى أن مفهومى القيمة النفعية ومفهوم القيمة التبادلية '**يسكنان**' بعضهما بعضًا، على الرغم من عدم رفضه للفائدة التحليلية لهذا التمييز فى ذاته (دريدا 1994: 160-162).

ويرى دريدا أساسًا أن هذه الرغبة العارمة فى طرد الأشباح كانت لها عواقب وخيمة على التقاليد الماركسية السياسية، وأنها كانت مسؤولة إلى حد ما عن خلق الشمولية فى عقد الثلاثينيات فى الاتحاد السوفييتى وفى ألمانيا وإيطاليا، وهى التى أدت إلى نشوب الحرب العالمية الثانية. ويقول إن الطرفين فى تلك الفترة "كانا يشعران بالرعب من الشبح، شبح الآخر، وشبحه هو نفسه باعتباره شبح الآخر" (دريدا 1994: 105). أضف إلى ذلك أن هذه العقيدة 'الأنطولوجية' التى تقول إنه من الممكن طرد الأشباح كانت تعنى أن الماركسيين أخطأوا فظنوا أنه من الممكن إقامة مجتمع 'حاضر' وكامل الشفافية، بحيث يستغنى تماما عن الحاجة إلى الطابع 'السياسى' (دريدا 1994: 84، 171).

وكان يرى ضرورة تطبيق التفكيكية أيضًا على البُعد الأخلاقى السياسى عند ماركس وفى الماركسية، إذ كان يصر على الحفاظ على إخلاصه لتطلعاتها التحررية وأن يرثها، فعلى الرغم من أن الحلف المقدس 'لأوروبا القديمة' حاول أن يرسل 'شبح الشيوعية' إلى المنفى (مثلما حاول فوكوياما) فإن دريدا يقول، مستلهمًا الفكرة المسيانية [أى الأمل فى مجئ المسيح] إن الشيوعية مثل الديموقراطية والعدل لا يمكن محوها، لأن هذه القيم تعتبر جزءًا من 'البناء العالمى' للخبرة البشرية (دريدا 1994: 167). أى إن الشيوعية، مثل الديموقراطية والعدل، لابد 'أن تأتى' دائمًا، وهى دائمًا خاضعة للاختلاف والإرجاء (دريدا 1994: 28، 64-65، 99-100)، فالماركسية تمثل 'تأكيدًا تحرريًا ومسيانيًا معينًا" (دريدا 1994: 89؛ التأكيد فى الأصل) وهو ما يعنى أننا يجب ألا "نتخلى عن كل شىء عملى أو فعال للتنظيم" مهما بلغ ضعف التطبيق الماركسى فى الماضى، وأن علينا أن نعمل لتنظيم عقد 'دولية جديدة' (دريدا 1994: 89).

والواقع أن قيمة التفكيكية، التى تتضمن إضفاء الراديكالية على الماركسية وإعادة الصبغة السياسية إليها، للتقدميين/الراديكاليين تكمن فى أن مشروعها التحررى لا يؤدى إلى طريق الشمولية المسدود، فإن الاختلاف والإرجاء كان يعنى دائمًا، إن شئنا أن نرجع أصداء تأملات ڤالتر بنيامين حول المستقبل الحالك للثورة فى الثلاثينيات، أن 'الوعد' 'المسيانى' لمجئ الديموقراطية والعدل والشيوعية يعترف بأن الماضى والحاضر والمستقبل يمكن أن تغذوها دائمًا معان جديدة وغير متوقعة. فالطريق التحررى - تعريفًا - لابد أن يكون دائمًا طريقًا مفتوحًا، وإن امتلأ بالفجوات التى من المحال التنبؤ بإمكان سدها أو عدم سدها مقدمًا. وعدم اعتراف

الماركسية بوجود أشباح تسكنها، نتيجة للمدخل الأنطولوچى الثنائى (للوجود والعدم) يعنى أنها، فى بناء مجتمع جديد، لم تترك مساحة للشك وعدم الانفتاح أمام المزيد من 'الأحداث'، والأشكال الجديدة من العدل والديموقراطية والشيوعية. إذ إن هذه الشروط كانت تمثل الطابع 'المسيانى' بصفة عامة، أى وجود "أشباح أخرى لا نستطيع ولا ينبغى لنا الاستغناء عنها" (دريدا 1994: 168) وهذه 'مسيانية' ضعيفة أو شبه متعالية، وهى فئة لا تقبل التفكيك، ويمكنها أن تخضع لتحولات لا نهائية على مر الزمن، وإن كانت تحولات يزيد حظها من التنوير باطراد، فيما يُعتقد، إذ إن جاذبية المسيانية تنتمى

بالحق إلى بناء عالمى، إلى الحركة التى لا يمكن اختزالها، أى حركة التاريخ المنفتح على المستقبل، ومن ثم فهى منفتحة على خبرتها الذاتية وعلى لغتها (التوقع، الوعد، الالتزام بحدوث ما هو آت، والحلول، والعجلة، ومطلب الخلاص، والعدالة التى تتجاوز القانون، والعهد الذى يُقدم للآخر فى حدود كونه غير حاضر، أو يحضر أو يأتى إلى الحياة بعد قليل، وهلم جرا)... (دريدا 1994: 167، 169).

كان دريدا يعتقد أن العدالة كيان لا يمكن تحطيمه ويرتبط 'بمسيانية تشبه الصحراء'، لا تحتوى على أى شىء ومن المحال تحديدها، وقائمة على ضرورة الفصل والتمييز، وهو حال 'ينقض الشمولية' بسبب ما يمليه من الانفتاح على 'الغير' وعلى 'فردية' الأفراد، وما إلى هذا بسبيل (دريدا 1994: 28). والضرورة قائمة للأخذ بالنظرة التاريخية 'الحقيقية' التى تسمح بالانفتاح على 'الأحداث الطارئة'، وهو ما كان محالًا فى الإطار التاريخى الماركسى القائم على "برنامج أو تركيب أنطولوجى لاهوتى أو غائى أخروى [خاص بعلم الآخرة]" (دريدا 1994: 75، 59). والحق أنه لابد من فصل العناصر الغائية والأخروية من أجل تطبيق العنصر الأخير بأسلوب تفكيكى (دريدا 1994: 90). كانت إمكانية التوقع المتمثلة فى التفسير الغائى للتاريخ تنكر الانفتاح على 'الغيرية'، ومن ثم تنفى 'الوعد التحريرى' القائم على انعدام إمكان الحسم، وعلى المسؤولية.

على الرغم من أن الطابع الدولى للماركسية قد فشل فى رأى دريدا، فقد نجح نجاحًا حاسمًا فى الإشارة إلى 'الوعد' الذى لم يتحقق لأشكال التنظيم الاجتماعى فى

شتى أرجاء العالم (دريدا، 1994: 91) وهى التى يمكن فى تصورنا أن تحاول حل المشكلات الرئيسية التى تواجه الجنس البشرى والتى وضع دريدا خطوطها العريضة قائلًا إنها: البطالة، والهجرة، والحروب التجارية، ومشكلات حرية الأسواق (الأيدى العاملة الرخيصة/تدهور الرعاية الاجتماعية)، والديون الأجنبية، وتجارة السلاح، والأسلحة النووية، والحر وب العرقية، وعصابات الجرائم الدولية، ونقاط الضعف فى القانون الدولى، خصوصًا فى تنفيذه (دريدا 1994: 81-82). ومن ثم فقد دعا إلى عقد 'دولية جديدة' تتولى تعديل القانون الدولى ومفاهيمه ومجال تدخله، تمشيًا مع الديموقراطية وحقوق الإنسان، وبحيث يجرى تطبيقه فى المجال الاقتصادى والاجتماعى بما يتجاوز سيطرة الدول الأمم (دريدا 1994: 84). واستعاد فكرة إنشاء تحالف دولى "من دون تنسيق، ومن دون حزب، ومن دون قطر، ومن دون مجتمع قومى... ومن دون مشاركة فى المواطنة، ومن دون الانتماء المشترك إلى طبقة معينة" (دريدا، 1994: 85) بحيث يضع بحثًا نقديا نظريًّا وعمليًّا، خصوصًا للقانون الدولى ومفاهيم الدولة والأمة (دريدا، 1994 85-86). وعلينا أن نشير إلى أن فكرته عن وضع بحث نقدى تتضمن تأكيدًا 'مسيانيًّا' و'الوعد' الذى يقتضى إنتاج 'الأحداث' و"أشكال جديدة فعالة من الإجراءات والممارسة والتنظيم وهلم جرا" (دريدا، 1994: 89). فالتخلى عن شكل الحزب أو الدولة لا يعنى أن علينا أن "نتخلى عن كل شكل عملى أو فعال من أشكال التنظيم" (دريدا، 1994: 89).

والخلاصة أننا نستطيع أن نرى كيف أن دريدا باعتباره 'وريثًا' لماركس والماركسية يعرض هذا الموقف فى عمله الخاص 'بالحداد' من خلال خطواته التفكيكية، وهى التى مكنته من أن يظل مخلصًا لروح النقد الذاتى ويتمشى معها فى الوقت نفسه. وفى يدنا الآن أن نستعرض الرد الماركسى على هذه المقولات التفكيكية.

الماركسيون يردون

على الرغم من صدور ردود أفعال مختلفة من 'اليسار' على الأشباح، فسوف نركز على أشد نقاط الاختلاف بين من يعلنون انتماءهم للماركسية (أحمد 1999؛ إيجلتون 1999، لويس 1999) أو الذين ارتبطوا بالماركسية زمنًا طويلًا (سبيفاك 1995) ورد دريدا الصريح عليهم[4]. وعلينا أن نشير إلى أن عداء إيجلتون وأحمد لمقولات دريدا عن ماركس والماركسية ينبع، إلى حد ما، من مناهضة الماركسية عند أتباعه من التفكيكيين الأكاديميين، خصوصًا فى الولايات المتحدة، وربما أيضًا من معارضته - باعتباره يساريًّا -

للانفصال عنهم (هل يستدعى هذا قرارًا 'مسؤولًا'؟) (إيجلتون ص 84، أحمد ص 102). ويشترك كل هؤلاء النقاد الماركسيين فى الدفاع صراحة أو ضمنًا عن تفسير ماركس والماركسية لما أسميناه العلاقة 'الأنطوسياسية' 'للحضور' الكامل. وكما ذكرنا آنفًا كانت تفكيكية دريدا تدعو لقطع الصلة مع **كل شيء تقريبًا** (دريدا 1994: 89، التأكيد فى الأصل) فى الماركسية التقليدية مما يتعلق بما يلى:

> **شموليتها المفترضة منهجيًا، أو ميتافيزيقيًا أو أنطولوجيًا ['المنهج الجدلى' و'المادية الجدلية']... ومفاهيمها الأساسية عن العمل، وأسلوب الإنتاج، والطبقة الاجتماعية... والتاريخ الكلى لأجهزتها [الاتحادات الدولية للحركة العمالية، ودكتاتورية البروليتاريا، والحزب الواحد، والدولة].**

(دريدا، 1994: 88).

وبعبارة أخرى كان دريدا يرفض، فيما يبدو، كل شيء يرتبط بثنائية النظرية/ الممارسة الماركسية 'الأنطو-سياسية'. وهكذا وعلى الرغم من أن إيجلتون قد أشار إلى أن دريدا كان على استعداد لاستخدام الماركسية باعتبارها بحثًا نقديًا فلم يكن يرغب فى اعتناق اتجاهها 'الوضعى'، ومطالبتها باشتراكية 'فعالة' استنادًا إلى تحليلها المادى (إيجلتون ص86) قائلاً إن موقف دريدا الأخلاقى، فى الحقيقة، إن حررناه من أى نوع من الأنطولوجيا التى تغذوها الماركسية، قد أخرج لنا "مسيانية شكلية خاوية" لا تكاد تتضمن أفكارًا عملية تقدمها لنا من حيث الإجراءات والتنظيم السياسى (إيجلتون، ص 87).

وعلى غرار ذلك يشكو لويس من أن دريدا استبعد دون مناقشة مزاعم الماركسية بقدرتها على "المعرفة الوثيقة بالتاريخ التى تستطيع وضع الأسس الصلبة اللازمة للتحول الاجتماعى" (لويس ص 139)، قائلًا إن دريدا ينفى صحة جميع المفاهيم الماركسية، وخصوصًا مفهوم الطبقة باعتباره أداة تحليلية وعاملًا فعالًا (لويس ص 149) وكذلك أمثلة مهمة على التقاليد النظرية/العملية فى الماركسية، مثل دور البلشفية فى عام 1917، وما قالته لوكسمبورج عن الإضراب الجماهيرى، وما قاله لينين عن المسألة القومية وهلم جرا. بل إنه – إلى جانب عجزه عن التمييز بين أية عناصر نظرية-عملية **داخل إطار** التقاليد الماركسية نفسها (لويس ص 137، إيجلتون ص 87) – فإنه "دفن كل مفهوم أساسى فى النظرية والممارسة الماركسية"

باستثناء روح النقد الذاتى (لويس ص 139). أما أحمد فإنه يكسو حجته بكساء يختلف اختلافًا طفيفًا، إذ يطعن فيما وجده عند دريدا من الفصل بين الغائية (هدف التاريخ) وبين الأخروية (انتصار 'الخير'، أى الشيوعية، على 'الشر'، أى الرأسمالية) من أجل إنقاذ العنصر 'المسيانى' فى الماركسية، ومن ثم فليس للاشتراكية أساس مادى. ويقول أحمد إن دريدا قد نبذ فكرة الاشتراكية "باعتبارها إمكانية منطقية ناشئة من تناقضات الرأسمالية نفسها، ودفع بها داخل الساحة الطوعية لما يفعله المرء من باب الإيمان" أحمد ص، 95). وهكذا فإن محاولة دريدا 'التوفيق' بين التفكيكية والماركسية تتضمن إشكالية عميقة.

ومن غياب هذا الموقف الماركسى 'الأنطو-سياسى' فى **الأشباح**، وهو الموقف الذى يربط ربطًا وثيقًا بين الأبنية والعمليات الاجتماعية والاقتصادية وبين العمل السياسى من أجل تحقيق 'الخير'، يستنبط لويس بصفة خاصة نتائج أدق تتعلق بنشأة الشمولية فى الاتحاد السوڤييتى، قائلًا إنه يرفض حجة دريدا السيكلوجية التى تقول إن الستالينية نشأت من خوف ماركس والماركسية 'الأنطولوجى' من الأشباح عمومًا (دريدا 1994: 104-106) ويقدم شرحًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا يقوم على أساس نظرية 'رأسمالية الدولة البيروقراطية' التى وضعها تونى كليف (لويس ص 145-146، 153-157). ومن تفسير دريدا لستالين يستنبط لويس أن دريدا كان يحاول "الحط من شأن **الثورة** باعتبارها استراتيجية سياسية للحاضر وطموحًا اجتماعيًا للمستقبل" (لويس ص 145 التأكيد فى الأصل). وقالت سپيڤاك أيضًا إنها صادفت مشاكل تنبع ضمنًا من موقف دريدا الأنطو-سياسى، وهى التى تتجلى أولًا فى تجاهله قضايا المرأة بصفة عامة. وهكذا فإنه لم يناقش تأثير الاتجاه العالمى (فى مرحلة 'ما بعد فورد') إلى العمل فى المنزل فى النساء 'ذوات المكانة الثانوية'، ولا الأشكال الجديدة للتكيف الاجتماعى الناجم عن عمل المرأة بالإنجاب، وهو الذى يتعلق بمسائل أخرى مثل التحكم فى عدد السكان ودور الأم البديلة فى تربية الأطفال (سپيڤاك 1995: 66-67) كما قالت إن دريدا لم يستخدم المنهجية الماركسية (أى مدخل الاقتصاد السياسى، فى تصورنا) لإقامة أية روابط منهجية بين 'البلايا العشر' التى أصابت النظام العالمى الجديد (سپيڤاك ص 68). وتقول سپيڤاك أخيرًا إن فكرة دريدا الخاصة عن الطابع 'الأنطو-سياسى' تعنى أنه عجز عن إدراك كيف يحاول ماركس فى كتابه **رأس المال**، وفى غضون تحليله للقيمة، أن يبين للعامل بأسلوب 'عقلانى' 'الشبح'

الاشتراكى فى الحاضر الرأسمالى للعمل الذى تحول إلى سلعة (سـپـيـڤـاك ص 75-77).

وأدت التصورات المختلفة للطابع 'الأنطو-سياسى' أيضًا إلى غضب نقاد دريدا الماركسيين من فكرته الخاصة بوظيفة عقد 'دولية جديدة'، وتكوينها 'من دون حزب... ومن دون طبقة' وما إلى ذلك بسبيل (دريدا 1994: 85؛ انظر ماكدونالد 1999: 165). وتساءل أحمد عن الشكل الدقيق الذى يمكن أن يتخذه ما يطالب به دريدا من بحوث نقدية للأمة والدولة والقانون الدولى، وعمن يمكن أن ينضم إلى الدولية المذكورة إلى جانب كُتَّاب هذه البحوث (أحمد ص 104-105). أضف إلى هذا أن هذه الدولية ما دامت 'لا اسم لها' و'لا مجتمع لها' فسوف تتكون، فيما يبدو من 'أفراد منفصلين' [لا رابط بينهم] (أحمد ص 105)، فإذا أضفنا أيضًا الإيقاعات الدينية فى عبارات 'خبرة تشبه الصحراء' و'ينتظر الآخر وينتظر الحدث' فسوف تبدو هذه الدولية أشبه 'بالنظام الماسونى' (أحمد ص 105-106). وأما اعتراض لويس على 'الدولية الجديدة' التى يدعو دريدا إليها فيستخدم ألفاظًا تختلف اختلافًا طفيفًا وإن كان متوقعًا، إذ يقول إنها كانت تثبت وجود 'اشتراكية حقيقية' جديدة، كالتى انتقدها ماركس فى الأيديولوجيا الألمانية، والتى تفصل بين السياسة والأيديولوجيا وبين الاقتصاد، وتفصل بين الاشتراكية وبين الحاجات والمصالح الطبقية فى زمن معين. وهكذا، فبدلًا من 'اشتراكية الصراع الطبقى'، نجد أن لدينا صراع حول حقوق الإنسان العالمية المجردة، وهى التى تتضمن أحلافًا بين 'النخب الفكرية' التى تتولى القيادة عبر الطبقات المختلفة (لويس ص 149). وتقول حجة لويس إن أمثال هذه الحقوق لا يمكن تحقيقها إلا من خلال ثورة البروليتاريا، ويشير كل هذا إلى أن دريدا كان متشائمًا بشأن قدرة الطبقة العاملة على الكفاح فى سبيل مجتمع أفضل (لويس ص 157) وأنه كان مصلحًا لا ثوريًّا (لويس ص 158).

وواجه دريدا انتقادات ثلاثة محددة أخرى لا تنبع مباشرة من التصورات المختلفة لمعنى الطابع 'الأنطو-سياسى'، إذ تساءل أحمد عما كان دريدا ينعيه ويقيم 'الحداد' على موته، على وجه الدقة، ما دام قد أعرب عن احتقاره للستالينية فى جميع مظاهرها واتخذ الموقف الناقد لقيام ألتوسير بإعادة صوغ النظرية الماركسية (أحمد ص 92)، قائلًا إن دريدا كان ينعى بالفعل، فيما يبدو، لا موت 'الأب'، ولكن أيلولة ميراث المملكة إلى مغتصبين يمينيين لا إلى تفكيكيين (ص 93). وتساءل لويس إن كان من الواجب وضع المناظرة بين ماركس وستيرنر فى إطار التحليل النفسى الخالص، قائلًا إن دريدا لم يأخذ فى

اعتباره سياقها بالدرجة اللازمة. إذ إن ستيرنر نشر كتابه **الذات وحالته الخاصة** الذى يمثل اتجاه حركة الهيجيليين الشبان (1845) فى الوقت الذى كان ماركس يعمل فيه (مع إنجلز) على بلورة تصورهما المادى الجديد للتاريخ. وأخيراً تقول سپيڤاك إن دريدا – بتركيزه على معالجة المال فى كتاب **رأس المال** – لم يستطع أن يلحظ تمييز ماركس بين رأس المال التجارى ورأس المال الصناعى (ص 65). وكانت هذه القضية تمثل خلفية موضوعها العام وهو تجاهل دريدا للمغزى 'الشبحى' لعملية اكتساب العمل طابع السلعة وخصوصًا تأثير ذلك فى المرأة.

دريدا يرد

واتخذ رد دريدا صورة مقال بعنوان 'ماركس وأبناؤه' (وإن لم يكن من الواضح كيف تأخذ سپيڤاك مكانها بين الذكور!) (دريدا 1999) ونرى فيه اتجاهه التفكيكى فى نطاق التحليل النفسى الخاص به. وهو يواصل هنا فحص أقوال هؤلاء الذين يعلنون أنهم ماركسيون من زاوية الوصف بالماركسية، أو على الأقل من زاوية ما يعنيه ماركس والماركسية لهم، فقال إنه كان دائمًا لا يأبه صراحة بالشواغل 'ذات النسب المشروع' وإنه كان قد حلل هذه الأوهام فى صورة لغتها الذكورية حتى يجعلها تفصح عما تمثله من أزمة (دريدا 1999: 232-233)، وإنه يأمل أن يفعل ذلك 'عمليًّا' بالطعن فى قيمة 'الحضور الكامل' لتفسير 'حقيقى' واحد من بين تفسيرات ماركس والماركسية (دريدا 1999: 224)[5]. وقال إن هذا 'النسب' من حيث ما يخوله من ميراث وأملاك يثير من الأسئلة أكثر مما يجيب على أية أسئلة، فمثلًا "أين عقود الملكية المفترضة؟" وهل سبق التحقق من 'التوثيق الواجب' لعقد الملكية لديهم؟ "من الذى تولى توثيق حقوق الملكية المذكورة؟" (دريدا 1999: 222). والحق أن الإيحاء الذى يحوم حول ردوده يقول إن زعم ملكيتهم نفسه، باعتبارهم الوارثين 'الحقيقيين'، أو كونهم أصحاب الحق فى ميراث 'تركة' ماركس، أدى بهم إلى أن أساءوا فهم دريدا، وأساءوا قراءته، وألصقوا به الصفة غير الصادقة (وما معنى 'الميراث'؟ وكيف **ينبغى لنا** أن نرث: هل بأن نخلص فى الخيانة أم أن نخون بإخلاص؟) (دريدا، 1999: 219).

وتقول حجة دريدا، كما سبق أن ألمحنا، إن سوء التفاهم كان قائمًا على المستوى الأساسى أى عدم فهم مقصده، فلم يكن يقصد أن يزعم لنفسه الحق فى أن يكون

الوارث 'الحقيقى' لماركس. ومن الزاوية الموضوعية يقول إن اهتمامه كان مُنْصَبًّا على التصور الماركسى لما أسميناه الطابع الأنطو-سياسى، وهو الذى يدعو - فى صورة أحد أرواحه - إلى إعادة اكتساب الصيغة السياسية التفكيكية، فالصورة المعتمدة للنظرية والممارسة الماركسية تمزج بين الطابعين السياسى والأنطولوجى، أى تجمعهما فى فكرة عن 'الوجود-الحاضر' لما هو عام أو عالمى مثل الدولة، أو المواطنة العالمية، أو الدولية باعتبارها حزبًا. وقد أدت هذه العلاقة الأنطوسياسية، فى نظر دريدا، إلى "حالات الفشل الفاجع تاريخيًّا" للماركسية (دريدا 1999: 221؛ التأكيد فى الأصل). وأما ما يبدو أن دريدا يقوله فهو أن الاعتراف بما يمكن أن نسميه علاقة 'المسكونية-السياسية' [أى العلاقة بين الأشباح المفترضة والسياسة] من شأنه تمكين من يدعون أنفسهم ماركسيين من تجنب قيادة سياراتهم فى الطريق المسدود للشمولية، وذلك بمقاومة إضفاء معان مفردة 'حقيقية' عن 'وجود' 'طابع عام/ عالمى' وما يجرى مجراه. ويقول إن نقاده الماركسيين عجزوا عن الاستجابة للمحاولة التى قام بها للربط بين التحليل النفسى والسياسى 'بطريقة جديدة' تتضمن إضفاء الطابع الشبحى على الموت والحداد، إلى جانب التوثين والنرجسية. أى إنه كان يريد صوغ 'منطق جديد' للعلاقات بين اللاوعى والسياسة (دريدا 1999: 259). قائلًا إن الماركسيين قد فشلوا إلى الآن فى التعامل مع البُعد الخاص بالتحليل النفسى "بأسلوب صارم ومقنع" (ص 235). ومن شأن هذا المدخل، خلافًا لما يقوله لويس، إتاحة فهم أفضل لمعسكرات الاعتقال فى 'الجولاج' [للنشطاء السياسيين فى الاتحاد السوفييتى] (بدلًا من استعاضة رأسمالية الدولة بالبيروقراطية عن البورجوازية) وأحداث الاغتيال السياسى، والأسباب 'الشبحية' للبيروقراطية دريدا (1999: 243، 235).

وقال دريدا إن نقاده قد أخطأوا، مع ذلك، حين انتهوا إلى أن منظوره الخاص 'بالمسكونية السياسية' كان يعنى تخليه عن أنطولوجيا الطبقة (والصراع الطبقى)، إذ إنه كان ينظر نظرة 'جادة إلى أقصى حد' إلى وجود 'شىء' يدعى 'الطبقات الاجتماعية' وضروب كفاحها (دريدا 1999: 237). لكنه فى الواقع صادف بعض المشاكل فى التحليل الماركسى التقليدى فى هذا المجال، الذى كان يطبق بعض المفاهيم من دون تمييز، والأهم من ذلك أنه كان يحدد صورة الطبقة باعتبارها "كيانًا متجانسًا حاضرًا مطابقًا لذاته"، ومع ذلك فإن عدم تعدد العناصر فيها [فى نظرهم] لم يمنعهم من تصور وجود الصراعات الاجتماعية والعداوات فيها. ويبدو لنا

أن خلافه مع المدخل التقليدى الماركسى القائم على التمييز بين القاعدة والبنية الفوقية كان يستند إلى أن هذا المدخل يفترض وجود "معارضة بسيطة بين المسيطرين وبين الخاضعين للسيطرة"، أو أن أفكار الطبقة المسيطرة اقتصاديًّا والتى تتمتع بالوعى الشفاف بمصالحها يكتب لها الانتصار دائمًا آخر الأمر، أو أن 'القوة' كانت دائمًا أقوى من الضعف (والظاهر أن السبب فى ذلك إقصاء البُعد الأخلاقى من السياسة) (ص 238). وكان يقول إنه لابد من 'إعادة النظر' فى نظريات الطبقة والصراع الطبقى، وهى التى لابد أن تأخذ فى اعتبارها أيضًا "حقائق الواقع الجديد 'للحداثة' التقنية – العلمية – الرأسمالية للمجتمع العالمى" (دريدا 1999: 239).

وأدت دعوة دريدا إلى 'دولية جديدة' لا تقوم على التضامن الطبقى إلى تصوّر نقاده أنه قد تخلى عن 'الطبقة' بصفتها من بين الاعتبارات السياسية المهمة. وكان رده عليهم يقول إنه مهتم "ببُعد آخر من أبعاد التحليل والالتزام.... يتجاوز الاختلافات الاجتماعية وضروب التعارض بين القوى الاجتماعية" (دريدا 1999: 239) مؤكدًا أنه لا يرغب فى إنكار أو إزالة الانتماءات الطبقية أو الحزبية، لكنه يرمى إلى الدعوة إلى "دولية لا تتكون قاعدتها الأساسية أو قوتها الدافعة من طبقة أو مواطنة أو حزب" (ص 252). وليس فى مقدور المرء أن يقطع مقدمًا، فى 'المواقف **المتفردة الطابع**'، بنوع 'القرار' الذى سوف يتخذ فى ضوء اعتبارات مختلفة، يتعذر البت فيها، فيما يتعلق بالطبقة والأمة والاستراتيجيات الحزبية، والمواطنة، وهلم جرا (دريدا 1999: 239-240؛ التأكيد فى الأصل) وإن كان يعتقد أن الطبقة والحزب لم تعودا من "النماذج السائدة" (ص 252)، ولم تكن 'الدولية الجديدة' التى توشك أن تولد تتسم بأية صفات يوتوبية، ويقول أخيرا إن نقاده لم يوضحوا إن كانوا يرون أنه من المحال تكوين أحلاف دولية إلا من خلال "الانتماء المشترك لطبقة معينة" (ص 240).

ويشير دريدا إلى وجود حالات سوء تفاهم أخرى أيضًا، مشيرًا إلى السؤال الذى طرحه الباحث أحمد والذى يستفسر فيه عما كان دريدا ينعى موته ويقيم الحداد عليه. ويرد دريدًا قائلًا إنه شخصيًّا لم يكن ينعى موت شىء، وإن كتاب **الأشباح** أقرب ما يكون إلى دراسة للحداد، وخصوصًا العلاقة بين اللاوعى والسياسة (دريدا، 1999: 259). زد على ذلك أن الكتاب لم يكن يدور حول 'التصالح' بينه وبين ماركس والماركسية، لأنه لم يناصب الماركسية العداء يومًا ما، وعلى أية حال فمع أية صورة لماركس والماركسية كان من المفترض أن يتصالح؟ إذ إن إحدى القضايا الأساسية فى

كتاب الأشباح إثبات إشكالية التماهى نفسها بمعنى تحديد الهوية، بما فى ذلك التماهى الذاتى، وتحديد معنى كون الفرد 'ماركسيا' (ص 226-227). وبالإضافة إلى ذلك فقد أساءت سپيڤاك فهم دريدا بصورة ساذجة فى حالة واحدة على الأقل إذ تصورت أنه يعارض إعادة الصبغة السياسية إلى الماركسية (ص 223). وأشار دريدا أيضًا إلى أن إيجلتون وأحمد عجزا عن استشفاف نبرته الساخرة وميله للتلاعب الأسلوبى (دريدا 1999: 234) كما اعترض اعتراضًا جادًّا على اتهام أحمد له بأن كتابته تتسم بنغمة 'شبه دينية' قائلا إن أحمد لم يستطع إدراك تمييز دريدا بين صفة "مسيانى" و"مذهب المسيانية"، فأما المصطلح الأول فيرتبط بتوجه "دينى معين يستعصى على الاختزال" وهو الذى يقول فى مكان لاحق من النص إنه يشكل جزءًا من "بناء الخبرة العامة/العالمية" (دريدا 1999: 248) وإنه خطاب يدور حول الوعد والعدل ويتضمن الالتزام الثورى عند الماركسيين. وأما المصطلح الثانى فيربط دريدا بينه وبين الدين، بل وفيما يبدو بينه وبين الخرافة أيضًا، وهو ما لا يتسق مع دعوته إلى 'حركة تنويرية جديدة'. ولكن دريدا يعترف، رغم ذلك، بأن التمييز المذكور لا يتسم بالوضوح القاطع دائمًا.

وأما خطأ نقاده الماركسيين فى 'تصنيف' مذهبه فقد زعم وإن لم يذكر لذلك أسبابًا صريحة أنه ليس 'بعد بنيوى' ولا 'بعد حداثى' ولا من معارضى 'الميتاقصص' (دريدا 1999: 228-229)، كما قال، خلافًا لما قاله لويس، إنه ليس 'متشائمًا' مهما تكن رغبته فى تعقيد قضايا الطبقة، ولكن فكرة 'مسيانيته'، مثل 'الخبرة بالمستحيل'، تتضمن تركيبًا من التشاؤم والتفاؤل، وهو المطلب اللازم للمدخل الثورى للسياسة (دريدا 1999: 245). بل إنه زعم أن نقاده الماركسيين هم المتشائمون الحقيقيون ما داموا يريدون تكرار وضع 'أشكال التنظيم البالية'، التى تمثلها الدولة والحزب و'الدولية' (ص 245) ويتصل بذلك قوله إنه لا يريد أن يُصَنَّفَ باعتباره 'إصلاحيًّا' أو 'ثوريًّا' لأنه لم يكن يريد تقديم 'خيار تجريدى' إليه (ص 242).

وهكذا كان دريدا يصر على أن نقاده الماركسيين 'الرسميين' أساءوا قراءته بصفة عامة، وأن إحساسهم فى الواقع بامتلاك ماركس والماركسية كان يعنى أنهم يفضلون ألا يستمعوا إليه فيتحققوا من روابطهم بماركس والماركسية وفقًا لمفهومهم لها. أضف إلى هذا أن الامتلاك المشار إليه كان يعنى أنهم ليسوا على استعداد للاعتراف بأن التحليل النفسى قد يلقى الضوء لا على ارتباطهم بماركس فقط بل أيضًا على

النظرية الماركسية للأيديولوجيا القائمة على أنطولوجيا الحضور، أو ما أسميناه 'أنطومسكونية'. وأخيراً فإنهم كانوا يسعون لرسم صورة غير ماركسية لدريدا، وهو ما جعلهم يخطئون فى تفسير موقفه، زاعمين أنه ينكر أى مقولة ماركسية عن العلاقة الأنطوسياسية المرتبطة بالطبقة والصراع الطبقى.

التقييم

ماذا كانت نتيجة هذا التلاقى بين الماركسية والتفكيكية؟ علينا أن نتذكر أنه على الرغم من التزام الجانبين بالاشتراكية الديموقراطية، مهما يكن شكلها، ورغبتهما فى وضع حد لهيمنة الرأسمالية الديموقراطية الليبرالية، فإن نقاط انطلاقهما كانت مختلفة. كان الماركسيون قد ابتدءوا (وربما انتهوا) بماركس. وأما دريدا فكان بناؤه الفكرى أكثر تعقيدًا وانتقائية، إذ كان يحتضن الظاهراتية والوجودية والتحليل النفسى والأخلاق وعلم اللغة على نحو ما وجده فى كتابات هوسرل، وهايديجر، وكانط، وهيجيل، وفرويد، وسوسير، وبلانشوه، وليـڤـيناس وغيرهم، وكان فهمه للماركسية باعتبارها نظرية 'علمية' غير أخلاقية قد تشكل، فيما يبدو، فى ضوء قربه الشديد من ألتوسير. ومع ذلك فإن دريدا كان يمد يده إلى ماركس والماركسية - ربما باعتبارها كيان 'الآخر' المقابل للديموقراطية الليبرالية الرأسمالية - ولم يكن ذلك فحسب على مستوى القول والإفصاح. أضف إلى ذلك أنه كان يحتضن عددًا من الأفكار 'الأنطوسياسية' عند ماركس وفى الماركسية، خصوصًا فيما يتعلق بفهمها للديموقراطية الليبرالية الرأسمالية وبحثها النقدى فيها، ويضاف إلى هذا أنه لم يرفض بعض أفكارها مثل فكرة الطبقة والصراع الطبقى، بشرط إعادة تصورها نظريًّا بطريقة ما (وقد يكون ذلك، فيما نتصور، بتعميق أشكالية الربط بين الموقع الاجتماعى الموضوعى وبين الوعى). وبالإضافة إلى ذلك، نجد أنه كان يريد، من الزاوية الأنطوسياسية، أن يزيد كثيراً من الأهمية التى يتمتع بها الدور المنوط بما كان يسميه 'الوسائط التقنية للاتصال على البعد'، وهو دور يصفه بأنه 'شبحى'، وتأثير هذه الوسائط فى الوعى ('الحضور') وافتئاتها على المساحة الديموقراطية (وهى ما نتصور أنه يعنى دورها فى تشكيل الرأى العام على حساب الأحزاب السياسية). ومع ذلك فلم يكن على استعداد لقبول حلول وسط بشأن موقفه التفكيكى، وهو ما كان يعمل على مستويات مختلفة لقلقلة المعنى، وخلق الشك، وعدم اليقين.

وعلى الجانب الآخر لم يكن الماركسيون على استعداد للمشاركة فى اللعبة التفكيكية، وإن كانوا قد فعلوا ذلك دون قصد منهم، معترفين بوجود أنواع متباينة من الماركسية، وإن أخطأوا هنا فتصوروا أن هذه حجة ضد دريدا! وهكذا لم يكونوا على استعداد لمناقشة طبيعة الالتزام السياسى بصفة عامة، أو ارتباطهم الخاص بالماركسية إلا فى صورة نظرية محضة، أو 'أنطو-سياسية'. هل كان فى طوقهم أن يقدموا أية تنازلات من دون التخلى عن عقائدهم الأساسية؟ كان يمكنهم على الأقل أن يعترفوا بأهمية التحليل النفسى، لا بالنسبة لمعتقداتهم السياسية الخاصة فقط، وهى التى يمكن أن تقوم على أسس أخلاقية ونظرية، بل أيضًا بصفتها تعبيرًا عن ذاتية متفردة ذات أصداء 'شبحية' من شتى الألوان. وكان يمكنهم أن يعترفوا أيضًا بأن التحليل النفسى يمكن أن يكون له أهميته فيما يتعلق بفهم نظم السلطة (وخصوصًا 'القيادة' [التى يتولاها الذكور] والحاجة إلى 'الأمن') وهو أمر كان اليمينيون يدركونه دائمًا بالفطرة، وكثيرًا ما تنهض اللغة بدور أساسى فى هذه النظم، وقد يكفى مثالان بسيطان فى هذا الصدد، إذ إن اليمينيين فى الولايات المتحدة كانوا يعتقدون فى الواقع أثناء الحرب الباردة أن الشيوعيين يحولون دون التحقيق الكامل للحلم الأمريكى، ثم اتجه الاتهام الآن إلى الإرهابيين. ومن ثم فقد تمكن اليمينيون بذلك من تجنب مسألة إثراء **كل فرد** فى ظل **أى** نظام رأسمالى، وهو محال من الزاوية البنائية. وقد يكون لنا أن نطرح تساؤلًا عما إذا كان من الممكن للطبقة الحاكمة السوڤييتية فى العشرينيات أن تدعم سلطتها دون استغلال الخوف من غزو الغرب للبلد. وأما الاعتراف بأهمية ما يمكن أن نسميه البعد 'العاطفى' للسياسة فلا يعنى التخلى عن التفسير العقلانى القائم على 'المصلحة'، إذ إن القرارات السياسية قد تتطلب هذين النوعين من أنواع التفسير. وأمامنا مسألة ختامية تتصل بأهمية التحليل النفسى وتحليله للدوافع البشرية الغريزية: فالماركسيون فى مدرسة فرانكفورت، وخصوصًا إريك فروم، وماركوزى، وڤيلهلم رايخ، وهابرماس كانوا يحتضنون أسلوب الفهم البشرى المذكور لمساعدتهم على إيضاح بعض الظواهر مثل النازية/ الفاشية وإضفاء الطابع الدولى (المَرَضى) على المعايير الثقافية. وهو ما يعنى بعبارة أخرى أن نموذج التحليل النفسى لم يكن دائمًا نموذجًا غريبًا على الماركسيين.

وننتقل بعد هذا إلى الزاوية الأخلاقية التى تقع فى صُلب شواغل دريدا، فحتى لو أرادوا رفض موقفه الأخلاقى (انظر سوبر 1996) فكان يمكنهم على الأقل أن

يعترفوا أن هذه القضية قد 'سكنت' الماركسية [أى شغلتها] على أقل تقدير، وأنها تعرضت 'للكبت' فى أعمال ماركس (جيراس 1985). وهكذا، فعلى سبيل المثال، نرى أنه على الرغم من أن ماركس كان يعتقد أنه يقدم تفسيرًا 'علميًا' لظاهرة 'الاستغلال' بتحليل نسق العمل الذى ينتج فائض القيمة، فإن مصطلح 'الاستغلال' نفسه يحمل ثقلًا أخلاقيًا لا يمكن أن تُخْطِئَهُ العين. كما إن المثل الأعلى الشيوعى عند ماركس لم يكن إلا مثلًا أخلاقيًا، مهما تكن 'حتميته' التاريخية. ومع ذلك، فلنا أن نقول، على مستوى أعمق، إنه على الرغم من احتمال اعتراف الماركسيين بأن الرأسمالية يمكن إدانتها من الزاوية الأخلاقية، فربما كان عليهم أن يعترفوا أيضًا أن دافعهم **الخاص** – أى التزامهم ببناء مجتمع لن يروه ولن يستفيدوا منه ويتطلب شتى أنواع التضحيات الشخصية – ذو أعماق أخلاقية. وعلى الرغم من أن دريدا – فى سعيه للحفاظ على 'الانفتاح' على 'الآخر' – كان يكره أن 'يمنح' أى مضمون لفكرته عن العدالة أو الديموقراطية، فإن كتاباته تشترك مع الماركسية فى اشتمالها على صورة العدالة بصفتها 'منحة' من زاوية معينة، ما دام المناضل فى سبيل الاشتراكية لا يتوقع شيئًا فى مقابل نضاله.

وقد يكون على الماركسيين أن يعترفوا أيضًا بأن دريدا لم يبتعد كثيرًا عن الصواب عندما قال إن فكرتهم عن الطابع 'السياسى' تحتاج إلى بعض النقد، فالنظرة الماركسية الكلاسيكية تقول إن جوهر الطابع 'السياسى' يمكن اختزاله فى الصراع الطبقى. ومن ثم فإن المجتمع الذى لا طبقات فيه يعنى 'نهاية' السياسة. ولكن احتضان فكرة دريدا عن الاختلاف والإرجاء وما يترتب عليها من آثار ديموقراطية سياسية لا يعنى 'نهاية' الماركسية. إذ يمكن الاعتراف بوجود صراع فى مجتمع غير طبقى من دون التسليم على الإطلاق بأن ضرورة المساواة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لاتزال هدفًا غلابًا. والواقع أننا نستطيع أن نقول هنا حتى إن الطابع 'السياسى' يشتبك مع الطابع 'الأخلاقى' بمعنى أن وصولهما إلى 'الحقيقة' معًا، وهو ما يقع فى قلب المبدأ الديموقراطى، كثيرًا ما يتضمن شرعة 'الشك' الأخلاقية التفكيكية المرتبطة بقلقلة المعانى. وربما استطاع مبدأ الاختلاف والإرجاء أن يساعد شتى الأحزاب الماركسية على الحفاظ على الإخلاص الديموقراطى. أضف إلى ذلك أنه على الرغم من وجاهة جانب كبير من الشرح البنيوى/التاريخى الذى يقدمه لويس فيما يتعلق بمسألة نشأة الستالينية، فمازال علينا أن نسأل إن كان تفكير 'أفضل'

البلشفيين الماركسيين فى الفترة السابقة لستالين يتضمن عوارًا ديموقراطيا إذ كانوا يرون أنهم مدججون باليقين بأن 'التاريخ' يناصرهم. ويوحى هذا بضرورة التصدى بقوة لما يسمى الاتجاهات 'الإبدالية' أى قيام الحزب الماركسى، أو لجنته المركزية، أو زعيمه، بادعاء الحق فى الحديث **بدلًا من** أو باسم الطبقة العاملة كلها (و'التاريخ'). وهكذا فمهما كانت مشاركة 'قذارة الأيدى' فى السياسات الواقعية، فلابد من زيادة إيضاح ذلك عندما تعبر الحدود الديموقراطية.

ولكن حتى لو كان هؤلاء الماركسيون قد نظروا إلى دريدا بعين الرضى، فإن ذلك لا يعنى أن إجاباته على جميع اعتراضاتهم، الكبير منها والصغير، تبعث على الرضى الكامل. فعلى الرغم من أنه يتيح مساحة، فيما يبدو، لصيغة ماركسية فى نظرته 'الأنطو-سياسية' مع الإيحاء بضرورة إعادة النظر فى التحليل الماركسى للطبقة والصراع الطبقى وبأنه لا يرغب فى إنكار الارتباطات الطبقية والحزبية فيما يتعلق بالطابع الدولى للنظرية، فنحن لا نكاد نرى كيف يمكن تحقيق ذلك من حيث الوسائل/ الغايات ومن حيث الاستراتيجية التى تقع فى قلب الاهتمام الماركسى نظريًا وعمليًا. والواقع أنه إذا كان صحيحًا أن الماركسيين لم يستكشفوا حقا جميع جوانب قضية ترجمة مصلحة الطبقة العاملة إلى شىء يتميز بقدر أكبر من الطابع الأخلاقى والعالمى على المستوى الدولى، فإننا لا نكاد نرى ما يبين كيفية التكامل بين العام والخاص. وعلى الرغم من أن دريدا يرى الحاجة إلى 'التنظيم العملى الفعال' (دريدا 1994: 89) فإن اقتراحاته العملية بشأن الطابع الدولى لا تزيد عن كونها دعوة للباحثين المتفقين فى الرأى لانتقاد 'الوصفة' الرأسمالية، خصوصًا أشكالها القانونية. وكان تخفيض قيمة النشاط العملى فعليا، فيما يبدو، يدل على تعجله إلى حد أبعد مما ينبغى فى العزوف عن امتداح الأشكال الماركسية على المستوى الدولى والتى كان من بينها العديد من صور الكفاح ضد الامبريالية (مثلا: ڤيتنام وكوبا وأنجولا فى الستينيات) وما لا يحصى من ضروب تضامن نقابات العمال على المستوى الدولى. صحيح أننا قد نتفق على أن الحركة المناهضة للرأسمالية حاليًا ليست ذات قاعدة طبقية واضحة، ولكن السؤال الاستراتيجى الكبير هو إن كانت هذه الحركة تستطيع فى الأجل الطويل أن تتماسك من دون أن تكون لها قاعدة طبقية من نوع ما، ولو كانت عارضة، وإذا ما كانت أية حركة لا ترى أنها طبقة تستطيع الإطاحة بالرأسمالية آخر الأمر. قد نريد بطبيعة الحال تأييد انتقادات دريدا للافتراضات الماركسية المعيارية حول صدق 'هويات' الطبقات، ولكن الأحلاف المناهضة

للرأسمالية لابد أن تعترف بالدلالة الاستراتيجية للطبقة أو للحزب وإلا فقدت تأثيرها السياسى (كريتشلى 1999: 166).

وقد نريد أيضًا أن نتساءل عن قيمة التهمة التى يواجهها دريدا إلى 'أشخاص' هؤلاء الماركسيين أى بأنهم يزعمون 'امتلاك' ماركس وحدهم.وحتى إن كان هذا صحيحًا فهل يؤدى بالضرورة إلى إبطال صحة 'مزاعم الحقيقة' التى يقولون بها عن ماركس والماركسية؟ من الطريف أنه لم يشترك فى أية مناقشات أخرى أثارها هؤلاء الماركسيون لنصوص ماركس، ومن ثم فهو يتجاهل حجة لويس التى تضع الأيديولوجيا الألمانية فى سياقها السياسى والفكرى، مثلما يتجاهل مقولة سبيڤاك التى تبين فيها كيف أن تحليل رأس المال للقيمة يسعى لإثبات وجود 'الشبح' الرأسمالى داخل الصورة السلعية للعمل. وعلى الرغم من أن المدخل التفكيكى يمكنه أن يثبت مدى صعوبة فصل القيمة التبادلية عن القيمة النفعية فى الواقع العملى، فإن تأثير 'تسليع' العمل فى 'فردية' العامل يمكن، فى نطاق دلالى واحد على الأقل، أن تبرز أهميته حتى للبحث النقدى الذى أجراه دريدا للرأسمالية. أى إن شبح العمل 'التجريدى' الذى يسكن كيان العمل 'الحى' له آثاره الملموسة. والواقع أنه رغم عدم إفصاح دريدا عما يعنيه صراحة فإنه يعترف فعلًا بأن "علينا أن نسلم بهذا لماركس ونأخذ فى اعتبارنا القدرة التحليلية التى يمنحها لنا هذا التمييز [بين القيمة التبادلية والقيمة النفعية]" (دريدا، 1994: 160-161).

وقد نريد أن نتعمق ونسأل عن مدى قيمة الأسئلة 'الشخصية' الخاصة بماركس نفسه من وجهة النظر التحررية. صحيح أنه كان مشغولًا بالأشباح (ألسنا جميعًا كذلك؟) ولكن الرغبة فى الشفافية تعتبر قطعًا جانبًا من عملية تحرير أنفسنا من الأشباح 'الشريرة'، مما كان الشاعر وليم بليك يسميه 'القيود التى يصنعها الذهن'، وهو مما يتسق ودعوة دريدا إلى 'عصر تنوير جديد'. وصحيح أن شرح ماركس للأيديولوجيا ربما تجاهل مصادرها فى 'الوجود/ الزمن' وفقًا للتحليل النفسى والظاهراتية، ولكن هذا ينبغى ألا يعنى أنه أخطأ فى التركيز على الآثار 'التوثينية' للتبادل السلعى الذى يحاول أن يجعل الرأسمالية تبدو 'طبيعية'. وهنا أيضًا يمكننا أن نقول إن دريدا ربما كان 'يستكمل' ما قاله ماركس. وهكذا يقول دريدا إن نزع 'التوثين' قبل مجىء التفكيكية من خلال أنطولوجيا 'الواقع الفعلى' 'للحضور' (العمل والإنتاج والتبادل) "لا يعنى أنه زائف أو لا لزوم له أو وهمى" (دريدا

1994: 170)، ولكن هذه النظرات محدودة لأنها تفترض وجود معرفة ثابتة ولا يمكنها أن تأخذ فى اعتبارها "زلازل الأحداث التى يأتى بها المستقبل" لأن "الأرض التى يقوم عليها الزمان غير ثابتة، لا نظام لها، ولا استقرار" (دريدا 1994: 170).

ويأتى بنا هذا أخيراً إلى قضية ربما كانت أصعب القضايا جميعًا، إذ يؤكد دريدا صحة جانب كبير من التحليل الأنطو-سياسى الذى قام به ماركس والماركسية 'قبل عهد التفكيكية' (وإن لم يتضمن ذلك تجسيده السياسى فى الحزب/ الدولة) وخصوصًا ما يرد فى التحليل المذكور من بحث نقدى فى الرأسمالية الديموقراطية الليبرالية. ولكن كيف نجمع بين هذا وبين تصوره لطابع 'المسكونية السياسية'، التى تستند إلى ضروب منوعة من التقنيات النقدية التى تؤكد شرعة الأخلاق التفكيكية عنده، وهى التى كان يرجو أن 'تعيد إضفاء الصبغة السياسية' على الماركسية؟ على الرغم من أنه كان يريد، فيما يبدو، علاقة من نوع ما بين النظرية والممارسة، ويدعو إلى 'تنظيم عملى فعال' (دريدا 1994: 89) فقد ظل هذا خاطرًا 'رمزيًا' طيلة أيام جفوته مع الماركسية التقليدية. وعلى الرغم من إصراره على أن 'العدالة المقبلة' لا تعنى إرجاء العدالة فإن موقفه المتسائل – فى قلب مذهب التفكيكية – كان يوحى فيما يبدو بأن أى تجسيد للمثل العليا عمليًا لابد أن يفتقر دائمًا إلى شىء ما، وأن ذلك 'الشىء'، ذلك 'الآخر'، أهم على نحو ما من أى شىء 'حاضر'. ولكن ربما كانت رسالته أبسط كثيراً: أى إن 'وعد' الديموقراطية يعنى أن العمل فى سبيل المساواة الراديكالية (حتى ما يتصل منه بالحداد) لا ينتهى أبدًا. ولو سمع ماركس ذلك لوافق عليه، ولكن لسبب آخر: ألا وهو إنه لم يحاول التشكيك فى ميتافيريقا 'الحضور' الغربية بإثبات 'عدم نقائها' فطريًّا، ولكن فكرته عن 'عدم النقاء' كانت تنبع من صورته للعمل [التطبيق العملى] باعتبارها تقبل التنقيح دائمًا فى ضوء أنواع أخرى من الخبرة (المعرفة، الحالة المادية، الحاجات وما إلى ذلك بسبيل). وربما كان يمكن لدريدا أن يصف ماركس بأنه أخ له فى مناهضة الفلسفة. ومع ذلك فلنا أن نتساءل: هل حذا دريدا حذو ماركس فعلًا فى رغبته فى التوقف عن مخاطبة الفلاسفة؟ ورغم كل شىء، أفلا ينبغى لمن يعلنون أنهم ماركسيون أن يعترفوا بوجود روح واحدة على الأقل من 'أرواح' دريدا فى الماركسية؟[6]

ملخص

- تفكيك عنوان الكتاب.
- معنى التفكيك.
- الموضوعات الأساسية فى كتاب **الأشباح**.
- تعلم الحياة مع الأشباح (= المسكونية).
- تأكيد تحليل ماركس والماركسية، وبحثهما النقدى فى الرأسمالية بجميع أشكالها، وتحليلهما 'للبلايا' العشر التى أصابت النظام العالمى الجديد.
- وافق على روح النقد الذاتى عند ماركس وفى الماركسية.
- تفكيك معالجة ماركس 'للشبحية'، والبعد الأخلاقى السياسى، والعناصر الغائية والأخروية عند ماركس وفى الماركسية.
- يؤكد 'الوعد' 'المسيانى' 'بمجىء' الديموقراطية والعدالة والشيوعية.
- يدعو إلى 'دولية جديدة' [تحالف دولى للعمال] لتغيير القانون الدولى.

الانتقادات الماركسية

- عدم وجود علاقة بين النظرية والممارسة العملية.
- عدم وجود أساس مادى للاشتراكية.
- تفسير قاصر لنشأة الشمولية فى الاتحاد السوفييتى.
- التشكيك فى تشكيل ووظيفة 'الدولية الجديدة' التى يدعو إليها دريدا.

ردود دريدا

- معنى 'الماركسى' و'الماركسية'.
- قيمة العلاقة 'المسكونية-السياسة': تجنب الشمولية، و'منطق جديد' للعلاقات بين اللاوعى والسياسة.
- سوء تفاهم بشأن الطبقة، وسوء فهم لما كتبه.
- الحاجة إلى 'دولية' غير طبقية.

الحواشي:

1- الجمع بين ماركس والماركسية ليس موجودًا عند دريدا ولكننا قصدنا به في هذا الكتاب أن نشير إلى أن المناقشة تدور حول ماركس، وعلاقته بأتباعه، والماركسية كمذهب ثابت.

2- حذفنا من هنا تفكيكه المتألق لموقف فوكوياما، لأن الماركسيين لم يكونوا يرون أن هذه القضية خلافية. والأرجح قطعًا أنهم كانوا متعاطفين كل التعاطف مع نقض دريدا العميق لمقولة فوكوياما.

3- تحدث دريدا في سياق آخر حديثًا يؤيد فيه هذا 'التحريف' الذي تسببت فيه القيمة التبادلية، إذ قال "ما عسى أن يكون التنوير من دون السوق؟ ومن ذا الذي يستطيع التقدم من دون القيمة التبادلية؟" (دريدا 1994: 152).

4- وذلك على الرغم من أن ماركسيين آخرين، أو كتابًا ذوي ميول ماركسية قوية، انتقدوه أيضًا مثل كالينيكوس (1996) وسوبر (1996) وماكدونالد (1999). ونحن لا نتناول مناقشة چيمسون 'الماركسية' هنا أساسًا لأن نقده المتعاطف البنَّاء كان مما قبله دريدا بصفة عامة. انظر أيضًا لاكلاو (1995).

5- من الصور 'العملية' الأخرى تحمل مسؤولية تغيير القضية التي يفسرها نفسها، وهو ما نفترض أنه الماركسية (دريدا 1999: 219).

6- انظر كيف دافع تيري إيجلتون دفاعًا مشبوبًا عن دريدا عند وفاته ضد النقاد البريطانيين الذين كانوا يحطون من شأنه، إذ أكد إيجلتون بوضوح الجانب التقدمي والسياسي لصورة التفكيكية في نظره (إيجلتون 2004).

الفصل التاسع
الخاتمة:
ما بعد الماركسية: إلى أين؟

قلنا فى المقدمة إننا أجّلْنا تقديم تعريف ما بعد الماركسية أو حتى الحكم عليها ريثما ننتهى من مناقشتنا لعمل وإسهام عدد من أصحاب النظريات النقدية الذين ناقشنا عملهم من زاوية علاقته بما بعد الماركسية. ولكن الخواتيم مناسبات لجمع وربط خيوط المناقشة السابقة ابتغاء حسم القضايا المعلقة. وفى نظرنا توجد مسألتان على الأقل، فيما يبدو، نستطيع بل وينبغى أن نعلق عليهما فى الختام. الأولى هى: إلى أى مدى يمكننا أن نحدد موقفًا مشتركًا يعتبر بوضوح 'بعد ماركسى'؟ هل يصبح لكلامنا معنى إذا تحدثنا عن مدخل بعد ماركسى أو مذهب سياسى بعد ماركسى؟ هل لدينا أى شىء يمكنه توحيد الأعلام الذين ناقشنا عملهم سوى الشك العميق فيما يزعمه ماركس من تقديمه نظرية تحررية حقيقية؟ والمسألة الثانية هى أن نسأل إن كانت 'ما بعد الماركسية' تمثل – وإلى مدى تمثل – تقدمًا فلسفيًا ونظريًا وسياسيًا على المذهب الذى قصدت إلى التشكيك فيه وإثارة الإشكاليات بشأنه بل والحلول محله، ألا وهو الماركسية، أو بصفة أخص عمل ماركس، هل نستطيع أن نقول بأى درجة من درجات اليقين إن 'تحويل المسار' الذى تمثله ما بعد الماركسية – إن كانت فعلًا تمثل 'تحويلة' فى الطريق – يعتبر تقدمًا من أى زاوية من الزوايا المذكورة على المدخل الخاص بماركس نفسه؟

نعتقد أننا نستطيع عند استعراضنا لما سبق أن قيل أن نضع الخطوط العريضة

لإشكالية ما بعد الماركسية أو نقطة انطلاق ما بعد الماركسية، ولكن ذلك لا يعنى أن ما بعد الماركسية أيديولوجية يوحدها الالتزام برؤية مشتركة أو حتى مثل عليا مشتركة، بل يعنى أنها مجموعة من المواقع التى يوحد بينها التصور المشترك لأهمية معالجة وتناول مشكلات معينة أثارها ماركس، إلى جانب المشكلة الأعم الأشمل وهى ماركس والماركسية نفسها. ويمكن تلخيص هذه المجموعة من المسائل التى غدت إشكاليات ترتبط فيما بينها بشتى الروابط على النحو التالى:

1- **مشكلة التاريخ**. يشك الجميع فى صحة القصة الغائية التى يرون أنها تمثل قاعدة لعمل ماركس، أو بعبارة أخرى، يوحد بين الجميع رفضهم لهذا الجانب من جوانب مدخل ماركس لأنه يوحى، فيما يبدو، بوجود نسق للتطور التاريخى يسير فى خط واحد، ويفترض حتمية الوصول إلى الشيوعية فى 'نهاية التاريخ' (سواء كانت الحتمية آلية أو أخلاقية أو سياسية).

2- **مشكلة الذاتيات الثورية**. جميع هؤلاء الأعلام يرفضون التحديد المبنى على وصف ماركس للعملية التاريخية، إذ يقطع بأن البروليتاريا هى عامل التغيير الوحيد أو الأول، وقد يكون السبب أنهم يرون أن الطبقة العاملة فقدت مكانتها باعتبارها من فئات التحليل ذات الدلالة، أو لأن السلوك الفعلى للطبقة العاملة يوحى بعكس ذلك، أو لأن أنواعًا أخرى من الناس أصبحت مرتبطة بقضايا التغيير الاجتماعى (الحركات الاجتماعية الجديدة، والجماعات المترابطة، والطلاب وهلم جرا) أو لأن التر كيز على الطبقة كان أحد العوامل المستخدمة فى وصف ممارسة السيطرة.

3- **مشكلة الأخلاق**. يرى هؤلاء أن ماركس يدعو إلى الأخذ بالحتمية الاقتصادية التى تنكر الدور الرئيسى للفاعل ومن ثم للفاعلين الأفراد فى النضال السياسى. وهذا يقوض صورة الفاعل باعتباره مسؤولًا على نحو ما، ويقوض بدوره الجوانب الأخلاقية والخلقية للفاعل السياسى. كما يرون أن الماركسية مذهب نفعى ومن ثم فهو يعزز القول بإمكان 'كسر البيْض' من أجل طهى 'العجة' الشيوعية.

4- **مشكلة الوضعية**. يرى هؤلاء أن الماركسية تحبذ المعرفة العلمية وتعلى شأنها فوق أنواع أخرى من المعرفة، من علم الجمال والأخلاق، إلى 'الخبرة' والعقل العملى. ومن ثم فهى ترى أن التغيير الثورى مشروع علمى وتقول بضرورة اعتبار التحليل الواضح، لا الواجب الأخلاقى أو الخلقى، أساسًا للعمل، وترى أن الحزب

يمثل مستودع هذه المعرفة، الأمر الذى يضر بالمناقشات والمداولات فى العمليات أو المؤسسات الأخرى.

5- **مشكلة الطليعية**. ما دامت المعرفة تحظى بالتقدير الكبير لدى الماركسيين فى السعى لتحقيق الأهداف الثورية، فإن من يملكون المعرفة يحظون بتقدير مماثل ويتفوقون به على الآخرين جميعًا. وهكذا ينقسم الحزب، صراحةً أو ضمنًا، إلى الكوادر والجماهير، أى المفكرين والموظفين. ويرى أصحاب ما بعد الماركسية أن مثل هذا التقسيم، فى ضوء التأكيد المذكور، يُحتمل أن ينتقل إلى بناء المجتمع بعد الثورة، فى صورة تقسيمه بين 'المُخَطِّطين' [أى راسمى الخطط] وبين الذين تخضع حياتهم لهذا التخطيط.

6- **مشكلة الديموقراطية**. مهما يكن ما قاله **المانيفستو الشيوعى** عن 'الفوز فى معركة الديموقراطية'، فإن الممارسة السياسية الماركسية لم تزد فى أحسن حالاتها على التشدق بتلك الفكرة وحسب. ويُطرح السؤال التالى: كيف يمكن للبحث النقدى أن يصبح شكلًا ديموقراطيًّا شاملًامن أشكال الممارسة، سواء من حيث العمل الثورى أو من حيث الأشكال المؤسسية لمجتمع المستقبل بعد زوال الرأسمالية؟

فلننظر الآن، بإيجاز، فى كل إشكالية من هذه كى نرى إلى أى مدى أدى اعتبار هذه المعالم الرئيسية للتقاليد الماركسية إشكاليات إلى وضع نموذج بعد ماركسى بديل.

مشكلة التاريخ

أوضح نقطة اختلاف عن الماركسية الكلاسيكية رفض القصة الغائية التى تعتبر سمةً مُمَيِّزَةً لهذه الماركسية، خصوصًا فى ظواهرها الهيجيلية البارزة وصورها المتكررة. ومعنى هذا أن جميع الأعلام هنا يرفضون القول بإمكان (ناهيك باستحسان) رؤية التاريخ باعتباره عملية 'تَتَكَشَّفُ' فى مسارها نحو غاية معروفة. إذ إن هابرماس يسعى لإعادة بناء المادية التاريخية بأسلوب يسمح بوجود عناصر تفاعل تواصلية ووضع حلول جماعية للمشاكل. ويؤكد لاكلاو وموف الطابع العرضى القائم على 'الخطاب' للهوية، والأولوية التى تتمتع بها هذه الهويات فى ضروب

الصراع السياسى ونتائجه. ويسعى جميع الأعلام تقريبًا إلى طمس الحدود، بدرجات متفاوتة، التى تفصل بين القاعدة الاقتصادية والبنية الفوقية الأيديولوجية، مؤكدين كيف يمكن للأيديولوجيا أن تؤثر فى القاعدة، وكيف يحدث كثيرًا أن يخضع تشكيل القاعدة للمعارك السياسية وضروب الصراع على الهيمنة ذات النتائج المجهولة والتى من المحال معرفتها. والصورة التى نخرج بها إذن ليست صورة عملية تاريخية، غائية كانت أو غير غاية، بقدر ما هى صورة 'أرض' أو ساحة قتال تاريخية، ذات معايير عريضة وعناصر ثابتة، ولكن من دون أن تقوم على 'توجه' معين أو أمر حتمى. كما يتفق هؤلاء الأعلام اتفاقًا أكبر على رفض القول بوجود 'ميتاقصة' أى قصة شاملة تضم الأحداث البشرية برمتها، ويقولون بضرورة السماح بوجود 'الطابع التاريخى' أى الإحساس بالتاريخ بدلًا مما يقول به ماركس من وجود "برنامج أو مخطط غائى أخروى"، إذا استعرنا ألفاظ دريدا الخاصة به. وباختصار نقول إن أصحاب ما بعد الماركسية يحثوننا على أن نعيد فتح باب الحس التاريخى، ما دام التاريخ منفتحًا يقوم على العرضية واستحالة التنبؤ به. فإذا كان هذا يعنى هدم 'القوة الشارحة' للعلاقة الاستكشافية بين القاعدة والبنية الفوقية، فإن جميع الأعلام هنا على استعداد كامل للقيام بهذه المهمة.

وتقوم هذه الاعتراضات فيما يبدو على أساس متين. فالأدلة التجريبية على صدق قصة ماركس التاريخية أبعد ما تكون عن الإقناع، ولو اقتصر السبب على أن بعض توقعات ماركس لم تتحول (حتى الآن) إلى حقائق واقعة. فالرأسمالية لا تزال حية تعيش بيننا؛ والمتناقضات التى كان يتوقع أن تفجرها، أو على الأقل تقوض كيانها، لم تفعل ذلك حتى الآن؛ والطبقة العاملة فى البلدان الغربية لا تكاد تبدى استجابة لشتى النداءات التى ظلت تحثها على امتداد القرن الماضى على اجتياز المتاريس أو حتى على الوصول إلى السلطة بوسائل سلمية. وللمرء أن يواصل هذا المنطق، ولكن هذه قطعًا ليست نهاية الحجة، إذ يظهر لنا مثلًا أن الكثير من أصحاب ما بعد الماركسية لا يتخلون عن 'الميتاقصص' بل يسعدهم أن يقدموا إلينا بعضًا مما صاغوه منها بأنفسهم، وبذلك يسمحون لنا بالتشكك فى مدى استناد مداخلهم إلى العرضية والانفتاح، ويلتزم عدد منهم بالتقسيم الزمنى الذى يؤكد أننا نعيش فى 'زمن ما بعد الحداثة' فعلًا، ويصر الآخرون على 'الانطلاق' التقدمى للحداثة، وكثيرًا ما يرجعون أصداء قصة فوكوياما عن 'نهاية التاريخ'. ونستطيع

بفضل ما اكتسبناه من الخبرة أن نقول إن زعم موازاة الحداثة بانتشار المساواة والحرية والديموقراطية على امتداد العالم زعم يوحى بالانتماء إلى تفكير تخطاه الزمن، نظرًا لمظاهر التفاوت الشديد فى الثروة والسلطة فى شتى أرجاء الأرض.

وكثيرًا ما نجد أن ما بعد الماركسية تمثل موقفًا لا يناهض الغائية بقدر ما يستبدل شكلًا آخر من أشكال الغائية بشكلها [الماركسى] إذ يرى أن غاية التاريخ الزحف الظافر للديموقراطية الليبرالية. والمفارقة أن نشأة الشركات المتعددة الجنسيات، وضعف الدولة الأمة باعتبارها موقع السلطة والتنازع، وإعادة إضفاء الطابع العسكرى على التراكم المالى عالميًا، جعلت البعض، حتى المعلقين الليبراليين، يبدون سعادتهم بالإشارة إلى زيادة الصلة بين هذه الحال وتحليل ماركس للعولمة فى القسم الأول من **المانيفستو**. وربما كانت الميتاقصة التى يقدمها ماركس أكثر انطباقًا على الحال اليوم عما كانت عليه فى يوم من الأيام. ومع ذلك فالقضية لاتزال قائمة: إذ كثيرًا ما نرى أن تعليقات ما بعد الماركسية تستلهم الحس التاريخى نفسه باعتباره ذا دوافع داخلية عميقة، سواء كانت تنتمى إلى اللاوعى أو كانت دوافع مغرضة راسخة فى 'الحداثة'. والنتيجة أننا نصادف، على المستوى السياسى، وصفًا متشائمًا (ومحافظًا فى بعض الأحيان) للإمكانية البشرية، وهو لا يتمشى بسهولة مع الهدف الذى كثيرًا ما يُعلن عنه، ألا وهو فتح 'التاريخ' أمام القدرات البشرية والابتكار. كما نصادف مفارقة أخرى وهى على الرغم من أننا نجد فى أعمال ماركس بصفة عامة مقولات عن الحتمية من النوع الذى يوحى بالمسار التاريخى المذكور (**تصدير عام 1859**) فإننا نجد أيضًا أقوالًا تتضمن معان دقيقة وتعرب عن التقدير لدور الفرد والجماعة فى تشكيل التطور الاجتماعى (**18 برومير فى عهد لويس بونابرت**). ومن الممكن، بهذا المعنى، أن نجد عند ماركس المادة الكافية لوضع بحث نقدى دقيق للحتمية فى جميع صورها، وخصوصًا فى الصورة التى قد يختارها حزب الأحرار البريطانى القديم لإعادة كتابة التاريخ من وجهة نظر الميول البشرية أو الطبيعة البشرية أو الخصائص الفطرية التى من المفترض أن يتصف الأفراد بها عرضًا.

مشكلة الذاتيات الثورية

كانت عند ماركس رؤية واحدة للذاتية الراديكالية، وقد تجسدت هذه فى الطبقة العاملة، ولكن ليس، بطبيعة الحال، فى الطبقة العاملة الموجودة فعلًا، بل

الطبقة العاملة 'التى يجرى تكوينها'، إذ استعرنا عبارة أ. ب. طومسون. وهذا التمييز أدى إلى استحسان خلق حزب شيوعى والحفاظ عليه باعتباره العنصر 'القائد' للطبقة، ومستودعًا لمصالحها الدائمة. وعلى نحو ما قال به كثير من النقاد، لا أصحاب ما بعد الماركسية وحدهم، فإن هذا المعنى للحزب باعتباره المفصل الذى يربط تجريبيًّا [أى عمليًّا] بين الطبقة الموجودة وبين 'الطبقة لذاتها' يمنحه موقعًا ذا مزايا بالنسبة للصراع الطبقى، بل وللطبقة نفسها. وكما سبق أن أشرنا، فإن ما بعد الماركسية ظاهرة تنتمى لما بعد عام 1968، ويرجع أحد الأسباب الرئيسية لذلك إلى أن النشاط السياسى فى تلك الأيام نادرًا ما كان يرجع فى أصوله أو فى مادته إلى البروليتاريا، كما كان أقل ارتباطًا أو اعتمادًا على حفز الأحزاب الثورية من النوع الماركسى الكلاسيكى. وشهد عام 1968 ظهور الطلاب، ونشطاء الحقوق المدنية، والمرأة، وما لا يحصى عددهم من الأفراد من 'خارج' المجتمع الرأسمالى المتقدم.

وكان ما بهر أصحاب ما بعد الماركسية أن المشاركين فى شتى هذه الأعمال لم يكونوا من الطبقة العاملة، وأن الكثير من مطالبهم لم تكن ذات طبيعة طبقية. كان ذلك نوعًا مختلفًا من النضال، نوعًا تغذوه قيم 'ما بعد مادية'، وقضايا ومظالم منفصلة، وكفاح هويات متميزة بسبيلها إلى الظهور وإسماع صوتها للناس. هنا كان البرهان القاطع على 'القضايا' غير المادية الدافعة على النضال السياسى، ومن ثم ضآلة فائدة الميتاقصة الماركسية. وكان هذا يمثل 'المفتاح' اللازم للكثير من البحوث 'بعد الماركسية'، وفحص جميع أنواع مواقع الطاقات الراديكالية ومصادرها، من الرغبة الآلية، إلى الحمم البركانية فى اللاوعى، إلى كثافة الشهوة الجنسية، والآبار العميقة للقوى الحيوية المتسامية. وقد تعلق الجميع بأن هذه التدفقات والرغبات وضروب الكثافة والمعانى ذات طبيعة تلقائية فى جوهرها ولا يمكن التنبؤ بها، وذلك حتى يثبتوا ضآلة النفع المتوقع من مدخل يؤكد ضرورة وجود أساس للسياسة الراديكالية وضرورة التحرك السياسى ضد 'انتشار البؤس' يتمثل فى وجود أزمة رأسمالية. وهكذا أصبحت الرغبة فى اتخاذ إجراء ما 'لحظةً' تعسفية، غير محتومة، وبلا أسباب ذات جذور عميقة، وتبين الطابع الهوائى المتقلب فى قلب حال الإنسان.

ما الذى يمكن أن نفهمه من هذه المحاولات لتحسين وصف ماركس للذاتية الراديكالية؟ الجوانب الإيجابية تبدو واضحة جلية، فإن أحداث 1968 وعودة ظهور الحركات الاجتماعية الجديدة تدلنا على أن الطبقة ليست الأساس الوحيد للعمل

السياسى الراديكالى، كما إنها بسبيلها إلى أن تفقد أهميتها من جوانب كثيرة باعتبارها أداة لتحليل نشأة أشكال معينة من النضال وطبيعة الكثير من المطالب السياسية. كما إن المنظورات 'بعد الماركسية' تأخذ مأخذ الجد خصوصية أنواع القهر المختلفة، واختلاف الأماكن التى تشهد وقوع ضروب القهر، فالتحليل من وجهة نظر ما بعد الماركسية، لا يسمح لهذه الصور الصغرى للقهر بالتهميش من خلال الإشارة إلى أنها تنتمى إلى الصراع الطبقى وتحرير البروليتاريا، أو الاكتفاء بهذا، بل يضعها فى بؤرة الصورة، فضروب الكفاح والمقاومة ذات طبيعة مركبة متنوعة وجماعية فى ظل الرأسمالية المتقدمة، وما بعد الماركسية تأخذ مأخذ الجد القول بأن هذه الجماعية من مقومات الكفاح والمقاومة، بمعنى من المعانى، وتقول لنا إن خبرة القهر والسيادة متعددة الأسباب، وتستعصى على الاختزال وترتبط بسياقاتها. وهكذا فإن أى محاولة لقصر هذا التعقيد على قصة طبقة من الطبقات يحق لنا أن نعتبرها – فى أحسن الحالات – تعاليًا عليها، وفى أسوأ الحالات إقصاءً لها.

ومن ناحية أخرى نجد أن أمثال هذه المقولات تتسم بأوجه قصورمعينة، أولها أن تأكيد الطبيعة التلقائية التى لا يمكن التنبؤ بها للفعل البشرى كثيرًا ما يؤدى إلى التهوين من أهمية الأسباب المادية للعمل السياسى الراديكالى، وليس معنى هذا أن كل مقاومة يعتد بها لها سبب مادى، ولكن ذلك كثير الحدوث، بل هو كثير الحدوث إلى الحد الذى يوحى بأن الفقر والأسباب المادية لا تقل أهميتها عن المتغيرات الأخرى عند الأفراد الراديكاليين. ومن ثم فلن يدهش الماركسى إذا وجد أن عددًا كبيرًا من صور المقاومة والاحتجاج التى شهدناها منذ إعلان فوكوياما 'نهاية التاريخ' (1989) 'مادية' فى طابعها وتوجهها، وكثيرًا ما كانت مادية إلى حد مذهل. فإذا اقتصرنا على النظر إلى أمريكا اللاتينية وجدنا أن تمرد زاپاتستا قد اندلع نتيجة توقيع اتفاق التجارة الحرة لأمريكا الشمالية عام 1994، والنقص العام فى الموارد والسلطة عند الشعوب الأصلية، وأن صعود هوجو شاڤيز إلى السلطة فى ڤنزويلا كان كذلك بسبب الفقر والبطالة، إلى جانب رغبة الفلاحين من أبناء السكان الأصليين فى الاعتراف بوجودهم. وبرنامجه يركز على عودة الموارد الطبيعية المتسمة بالندرة إلى الشعب وإعادة توزيع الأراضى على الفلاحين، وكان سقوط الرئاسة البوليڤية فى عام 2005 يرجع لسبب مباشر وهو مقاومة الفلاحين. كما كان نجاح حزب العمال فى الانتخابات البرازيلية عام 2002 وفوز اليسار الراديكالى فى أوروجواى فى عام 2004

يرجعان إلى أسباب اقتصادية أساسًا. ونرى بصفة عامة أننا نستطيع - محقين - أن نفسر صعود إحدى 'الحركات المناهضة للرأسمالية' على مستوى معين فى ضوء تحليل ماركسى، مثلما يفسرها، بطبيعة الحال، اليسار الماركسى الذى اكتسب الآن ثقة جديدة فى نفسه. أى إن مثل هذه التطورات لا تمثل مجرد 'رغبة' أو حُمَمَةٍ بركانية شموس ينبع منها الدافع على المقاومة. بل إنها، من حيث التعريف الذاتى، ثورات ضد 'الليبرالية الجديدة' وكثيرًا ما تكون صراحة باسم 'مصالح' خاصة أو عامة تعرضت للإهمال أو للتجاهل.

وبطبيعة الحال يسخر كثير من أصحاب ما بعد الماركسية من مقولة 'المصالح' والأحوال الطبقية الموضوعية؛ لكنه إذا كان لنا أن نستفيد هنا من خبرتنا بالماضى فسوف نجد أنها تذكّرنا بأن مقولة 'المصلحة' لاتزال قادرة على مساعدتنا فى استكشاف الحقيقة. كما لايزال السؤال عن 'من يستفيد؟' أساسًا صالحًا للحكم على أسلوب وأسباب سلوك أصحاب القوة الاقتصادية، ويسمح لنا أيضًا أن نقدم حدسًا **ماركسيًا** يقول إن حقبة الحركات الاجتماعية الجديدة وضروب النضال المنوعة الجماعية كانت مرتبطة بحقبة الرضى عن التراكم الرأسمالى، إذ تضافر هذا الرضى مع أزمة النفط والكساد الاقتصادى فى السبعينيات فأفسح الطريق أمام مذهب الليبرالية الجديدة ذى النبرة العالية والهجوم على 'الدولة المثقلة بالأعباء'. لقد مضى زمان الراحة النسبية والأمن النسبى الذى سمح لهذه الأفكار الخاصة 'بالتنوع' و'بالطابع الجماعى' بالانتشار والازدهار. وكانت ما بعد الماركسية التى وُلِدَتْ فى ذلك المناخ من خلقه إلى حد كبير. وعندما ساءت الأحوال الاقتصادية، خصوصًا فى المناطق الهامشية وشبه الهامشية على امتداد الثمانينيات والتسعينيات، عادت الراديكالية السياسية إلى اكتساب طابع يتسم 'بمادية' أكبر. وكانت النتيجة فى تلك المناطق تتمثل فى ازدياد النشاط 'النضالى' للنقابات، وصعود نجم الزعماء الاشتراكيين الشعبيين مثل شافيز، ومحاولة عقد روابط التضامن على امتداد الحركة العمالية بصفة عامة.

والمذكور عاليه لا يبطل النتائج التى توصلت إليها ما بعد الماركسية، والتى لاتزال سارية فى أكثر البلدان الصناعية تقدمًا. وهى تذكرنا بأنه مثلما كانت ما بعد الماركسية رد فعل على فشل الشيوعية فى المجتمع الصناعى المتقدم، فإنها تعتبر إلى حد ما بعيد **من خلق** المجتمع الصناعى المتقدم، أى إنها من خلق ما بعد عهد فورد، وما بعد المذهب

الصناعى، وما بعد الحداثة (حتى فى ردها عليها) وما يتصوره البعض من 'موت الطبقة العاملة'، ولكن ما تذكرنا به الأحداث الأخيرة فى شتى أرجاء العالم النامى هو أن جانبًا كبيرًا من سكان العالم يعيشون فى ظروف يألفها كل الألفة قارئ كتاب **رأس المال**، فهم يفتقرون إلى الوسائل الأساسية التى كان الكثير من الطلاب ودعاة حقوق الإنسان فى الستينيات يتمتعون بها، فهم لا يزالون يخوضون المعارك التى غدت مألوفة بسبب ما يرويه ماركس عن معاناة 'الميثاقيين' [المكافحين فى سبيل الإصلاح الديموقراطى اجتماعيًا وسياسيًّا فى انجلترا ومبادئه المجسدة فى 'ميثاق' عام 1838] وعن النقابيين الأوائل، وما يسمى 'اتحاد العاملين'. وهكذا فمن منظور هذا العالم لا يبدو أن تحليل ماركس قد نضب معينه، بل إنه فى الواقع أبعد ما يكون عن ذلك.

مشكلة الأخلاق

لم يَسْعَ الكثير من الأعلام الذين ناقشنا مذاهبهم فى هذا الكتاب إلى معالجة النقص الأخلاقى عند ماركس من الزاوية الفلسفية السافرة (وربما تعتبر هيلر استثناءً من هذا). ومع ذلك فإن الاعتراف بضرورة التصدى لقضية الشروط والأحوال التى ينبغى للفرد فيها، أو يسمح له فيها بالقيام بعمل ما كانت من الشواغل الرئيسية لكثير من أصحاب ما بعد الماركسية. وقال فوكوه إن ديلوز وجواتارى لم يقدما مذهبًا سياسيًّا بل قدما مذهبًا أخلاقيًا يرتكز على ضرورة مقاومة الاندماج فى أبنية ومشروعات 'فاشية صغرى'. وكان دعاة المذهب النسوى يميلون إلى 'شرعة أخلاق الرعاية'؛ وأما ليوتار فقد وضع مشكلة العدل فى قلب أعماله الأخيرة؛ وكان لاكلاو وموف يريان أن قبول الآخر يمثل أعلى قيمة فى إطار صياغتهما لنموذج الديموقراطية الراديكالية. ولم يكتف أنصار ما بعد الماركسية بأن ذلك يفسح المجال للاختيار والتفضيل، بل وضعوا نظمهم وأرسوا أسسهم الأخلاقية الخاصة، فوضع هابرماس ما يسميه 'الخطاب الأخلاقى' القائم على التواصل، وكانت هيلر تستلهم صراحةً علم 'الأخلاق الملزمة' الذى وضعه كانط؛ وكان دريدا يؤكد بشدة ضرورة الانفتاح على الآخرين، مستلهمًا الشيوعية والعدل والديموقراطية باعتبارها جوانب 'للبناء العام/ العالمى' للخبرة البشرية.

وتذكرنا هذه المقولات بأن ماركس كان يمكنه فعلًا أن يستبعد علم الأخلاق والظواهر الخلقية باعتبارها من بقايا الخيال الدينى الموروث من عصر الإقطاع، ما

دام العلم الراديكالى لا يحتاج إلى شرعة خلقية راديكالية، فالمعرفة توجه العمل لا القيم. ولكن ماركس كان لديه سبب أشد قوة يبرر تعاليه إزاء المسؤولية الفردية، وهو أن هذه المسؤولية تؤدى بصورة مصطنعة إلى تضخم الإحساس بأهمية العمل الفردى، والواقع يقول إن المهم هو الطبقات. وكانت الأخلاق إذن، من هذا المنظور، تعتمد على واقع الحال، وتعتمد بوجه خاص على وجود عالم يستطيع الأفراد فيه، كل على حدة، أن يختار اختيارًا يعتد به. وكان فكرة وجود هذه الخيارات فى ظل ظروف الاستغلال من الأسس الأولى للبحث النقدى الذى أجراه ماركس للأيديولوچيا البورجوازية، أى تلك التى تقول إن الفرد 'مختار' و'فاعل' وراسم 'لمصيره' الخاص. وكانت مثل هذه الصورة هى التى حافظت على حياة القول بسيطرة الفرد وتحكمه فى حياته ولكن الواقع كان يختلف كل الاختلاف فى نظر ماركس عن ذلك. كان ذلك وصفًا لحال الاختيار فى أعين **البورجوازيين** لا فى أعين الكم الهائل من الرجال والنساء الذين يخضعون لقيود الظروف المادية التى وجدوا أنفسهم فيها. ولنا أن نضيف أنه من المحال إنكار أهمية مثل هذا الموقف عند وصف المعضلات التى تواجهها حتى الآن قطاعات كبيرة من سكان العالم، فهو ذو صلة لا تنكر بها، ففى أعين الفقراء المكدسين فى الضواحى المزرية، والأحياء الحقيرة، ومدن الصفيح والورق المقوى على أطراف المدن فى البلدان النامية، ما أبعد ما يبدو عالم المعضلات الأخلاقية، واحترام 'الآخرين'، وتشجيع صور 'التعدد' والجماعية والسماح بها، بل ما أعمق الهوة التى تفصل بين هذا كله وبين الكدح الأليم الذى يصادفه الكثير منهم فى حياته اليومية.

ولنا، من ناحية أخرى، أن نشير إلى أن طابع الصور الحديثة للنضال والمقاومة كثيرًا ما يتسم بمسحة 'أخلاقية'. فالقول بالحتمية التاريخية و الضرورة التاريخية الذى ساعد البلشفيين على تدعيم مناصريهم قول تخطاه الزمن بوضوح وجلاء، مثل القول بأنه يمكن حسم القضايا الأخلاقية فى حمأة المعركة. كان أنصار زاپاتا [فى المكسيك] يدعون صراحة إلى ضرورة 'الإصغاء' إلى أفراد دوائرهم الانتخابية لا إلى أن 'يقودوهم'؛ وثورة حزب العمال البرازيلى من المفهوم أنها اندلعت فى إطار ضرورة تطبيق المشاركة؛ بل وشاڤيز نفسه، صاحب المذهب الشعبى، يحرص على أن يتيح للمناضلين فرصة الكلام وتبادل الخبرات. ونقول بصفة أعم وأشمل إن أحد ملامح الحركة المناهضة للرأسمالية أنها لا ترمى إلى الإطاحة بالأبنية القائمة بقدر ما ترمى

إلى خلق الأبنية الخاصة بها فى صورة العالم الذى تريد أن تخلقه. والمنتدى الاشتراكى العالمى مؤسسة ترفع لواء حركة العولمة الأخرى، وتصف ذاتها بأنها 'ساحة' شاملة، ومنتدى تسمع فيه أصوات الاختلاف والجماعية. وهكذا فإن كل ما حولنا يذكرنا بضرورة التكيف وفق الأولويات المتغيرة، والتفسيرات المختلفة، والتوكيدات المتفاوتة.

ومن ثم فإن أصحاب ما بعد الماركسية يبدون، على مستوى معين، محقين فى إصرارهم على حتمية الطابع الأخلاقى، ولكننا نلاحظ أيضًا أن الظروف المعاصرة تجعله شرعة أخلاقية ذات غرض راديكالى واضح، ألا وهو القضاء على النظام غير الأخلاقى للرأسمالية والمؤسسات التى تقوم عليها. إنها شرعة أخلاقية تجد نفسها خارج الديموقراطية الليبرالية ومن ثم خارج إطار الإمكانية التى تمتدحها هيلر، مثلما يمتدحها ليوتار، ولاكلاو وموف وحتى هابرماس. أى إن طابع التعدد والتنوع لم يجعلا المذهب السياسى التحويلى غير ذى موضوع، كما كان الكثير من أمثال هؤلاء الأعلام يفترضون، بل لقد طابع المذهب السياسى التحويلى من كونه يستند إلى هياكل تمثيلية أو نيابية (الحزب والمؤتمر والمانيفستو) إلى كونه مستندًا إلى التأثير المشترك، أو ما يطلق عليه ماركوس، نائب زعيم حركة زاپاتستا، المعرفة 'الحدسية' بأن الكرامة تقتضى التغلب على رأس المال.

مشكلة الوضعية

كان من العناصر الرئيسية فى معارضة ما بعد الماركسية للماركسية الاستياء الواضح من المناهج الوضعية التى بُنيت عليها القصة الغائية وتطلعات ماركس وبعض أتباعه المتأخرين. ويبدو أن الناس تنسى بسهولة أن الذى امتدح ماركس بروح داروين كان إنجلز نفسه، وأن الكثير من أتباع ماركس المتأخرين مثل جرامشى ولوكاتش وكورش ومدرسة فرانكفورت كانوا ينتقدون المذهب الوضعى بشدة رغم مواصلة انتمائهم إلى الماركسية. ومع ذلك فإن أمثال تلك المقولات والتوقعات كانت موضع شك من جانب أصحاب ما بعد الماركسية الذين كانوا يؤكدون فى جميع الأحوال تقريبًا الطابع العرضى للفعل البشرى، والأشكال الراديكالية والفريدة للذاتية البشرية، و'الطابع التاريخى' لا الطابع الحتمى للعملية التاريخية. ولقد تفاوتت مصادر هذا الموقف وألوانه وفقًا 'للعبة اللغوية' الفكرية التى كانوا يلعبونها. وكان الانشغال باللاوعى الذى يشهد عليه عمل كاستورياديس، وديلوز وجواتارى، وليوتار

فى أعماله الأولى، يمثل أحد مصادر العرضية، إذ كانوا يـرون أن اللاوعـى كيـان مبـدع ومتحرر من السيطرة، أو يعتبرونه فى ذاته مصدر الواقع الاجتماعى. فأما الذين كانوا من أنصار ما بعد البنيوية، فكانوا يرون أن أولوية اللغة تمثل المفتاح اللازم لقـراءة العرضية، ما دامت اللغة ليست مرآة تعكس صـورة العـالم بقـدر مـا كانـت وسـيلة توليد المعنى من خلال الدور الداخلى الذى يلعبه الاختلاف والإرجاء. وما دمنا نسلم بصعوبة الحفاظ على ثبات المعنى، فسوف نـرى أن الجـدة وزعزعـة الدلالـة يمـثلان تهديدًا دائمًا للسلامة العامة لنظام العلامات ومـن ورائـه الحيـاة الاجتماعيـة بصـفة عامة. وكان غير هؤلاء، مثل هابرماس، يرون أن أحد المعالم الرئيسـية لحـال الإنسـان يتمثل فى قدرته على حل المشـكلات، وهـى بطبيعتهـا عارضـة ولا يمكـن التنبـؤ بهـا. وهكذا، ولهذه الأسباب المختلفة، فإن محاولة التنبؤ بما لا يمكن التنبؤ به - التى تقع فى صُلب المشروع الوضعى - تتناقض مع شرعة الأخلاق التحررية وتكتم أنفاسـها فى الوقت نفسه. وعلى نحو ما يبين لنا تـاريخ الـنظم الشـيوعية، كـان الفشـل المحتـوم مصير كل محاولة لتنظيم وتفسير جميع النتائج الممكنة، إلى جانب عواقبهـا المهلكـة دون مبالغة. وكـان ليوتـار فى هـذا الصـدد أقسى ناقـد للماركسـية، إذ كـان يـرى أن الرغبة فى تفسير الكيان الكلى تعتبر دافعًا شموليًّا للسيطرة على كـل جديـد وخنقـه. وعلى الرغم من أن هابرماس كان يرى أن ليوتار وأتباعه 'محـافظون يـافعون' فلقـد كان موقفه أقرب إلى موقف ليوتار إزاء هذه القضـية الرئيسـية مـما كـان أى مـنهما يحرص على الاعتراف به.

ما أكثر من ساروا فى طريق معارضـة مـاركس! ولاتـزال الجيـوش مصـطفة عـلى الجانب الآخر للحكم بالبراءة والإدانة على هذا الطرف أو ذاك. ولكن الأمـر الـذى لم يشر إليه لا القلائل فهو إلى أى حد بلغ الالتزام الشديد عند الكثـير مـن أصـحاب مـا بعد الماركسية أنفسهم، على الرغم من هذه الهجمات، بنظم فكرية وضـعية، وإن لم يلتزموا بها فهم ملتزمون بأطر شارحة تفصح عن نبوءات وفرضيات من النوع الـذى يوصف بالشمولية فى سياقات أخرى. إذ إن ديلوز وجواتارى مـثلًا، ملتزمـان بموقـف أنطولوجى قوى يؤكد قدرتنا على قراءة عمليات ونتائج واسعة النطاق، مثل الفاشية والرأسمالية استنادًا إلى الرغبة والشهوة الجنسية. وقـد لاحظنـا أن ليوتـار يسـتعيض عن ميتاقصة معينة بغيرها، ألا وهى التقدم المستمر لحال ما بعـد الحداثـة. بـل إن علما بارزًا مثل دريدا، على الـرغم مـن جميـع 'ثغراتـه'، وضروب مراوغـة الـدلالات

والتلاعب بالعلامات، يقيم بناءً شموليًا باهرًا يمكنه أن يتحول فى أيدى الكثير من المعجبين به إلى ممارسة خانقة تتسم بالتعصب مثل الماركسية وأما الفرق فهو أن الكثير ممن يرفعون ألوية هذه المداخل يفتقرون افتقارًا بارزًا إلى الطموح إلى ترجمة هذه النظم الشارحة إلى ممارسة سياسية. ومن الصعب أن نتجاهل، فيما يبدو، وعلى نحو ما ذكرنا آنفًا، الطبيعة 'الباقية' لتحليل ماركس لأبنية الرأسمالية إن لم يكن لمسار المجتمع الرأسمالى فى ذاته. قد لا تكون الماركسية علمًا بالمعنى الذى وصفه كونت [أوجست كونت رائد المذهب الوضعى] ولكنها علم لايزال يلهم، فيما يبدو، أعمالًا بالغة الثراء والطرافة، وهو ما يسعد الكثير من أصحاب ما بعد الماركسية أن يعترفوا به. ومن ثم فإن تهمة الوضعية قد تُخفى مثلما تفصح عن شيء ما، ألا وهو الحد الذى بلغه نجاح عمل ماركس على مستوى معين فى اجتياز 'اختبار الزمن' وفى الانتشارحتى تزيد كثيرًا من فهمنا للعالم من حولنا.

مشكلة الطليعية

لم يكن امتعاض ما بعد الماركسية من مذهب الوضعية ذا أصل فكرى وحسب، بل كان يتعلق بطبيعة المفكرين ودورهم فى الممارسة النظرية والسياسية. ولنا أن نشير أيضًا إلى أنه كان يحظى باهتمام كبير من ماركس نفسه، إذ كان يصر على أن مهمة تحرير البروليتاريا كانت مهمة التحرير **الذاتى**. وكان يعارض لهذه الأسباب المشروعات اليوتوبية واصفًا إياها بأنها "وصفات وجبات لمطاعم المستقبل"؛ مثلما كان يعارض القول بأن الحزب الشيوعى كان كيانًا منفصلًا عن البروليتاريا، قائلًا إنه لا يزيد عن كونه العنصر 'القائد' لها. وترجع الصعوبة إلى أن الناس لا تحكم على ماركس استنادًا إلى ما كتب فقط، بل أيضًا إلى ما فعله الماركسيون ولا يزالون يفعلونه باسمه. والأمثلة المتاحة حتى اليوم لا تشجع القول بأن مثل هذا التعريف كان قائمًا فى قلب المحاولات الماركسية لإحداث تحولات راديكالية، أو محاولات الماركسيين حين يصلون إلى السلطة أن يجعلوا لاحتياجات ورغائب ومصالح الطبقة الأولوية على الحاجات الضيقة لجهاز الحزب نفسه. وكما تثبت الأمثلة المستقاة من التاريخ القريب، فإن الأحزاب الشيوعية كثيرًا ما كانت تجد نفسها على خلاف مع الذين يقال إنها تقودهم أو تمثلهم، وكانت النتيجة أن الرغبات الفعلية للرجال والنساء العاديين كثيرًا ما كانت تختفى فى محاولة تطويع الواقع حتى يتفق مع النظرية.

والسهولة التى تحولت بها كتابات ماركس إلى وصفات وجبات - إن لم تكن من أجل 'المطاعم' فمن أجل ما أصبح يعرف 'بمذهب الإبدال' - هى التى تشكل الخلفية الاستراتيجية لمحاولات ما بعد الماركسية لنقض مركزية المفكر. وتقول موف إن دور الفيلسوف السياسى يجب أن يقدم تفسيرات مختلفة للعدل والمساواة والحرية لا تفسيرات 'حقيقية'. ونلمح خطأ فكريًا مماثلًا فى البحوث النقدية للميتاقصص عند هيلر وليوتار، فهذه الميتاقصص تتضمن 'توثين' دور المفكر فى تقديم 'الحقيقة' إلى الجماهير المسكينة. والأخطر من ذلك القول مرارًا وتكرارًا بأنه ما دام هدف التاريخ معروفًا دائمًا، فإن التحرير الذاتى المشار إليه يتصف دائمًا بالإقصاء، أى بأنه يستبعد أشكال التحرير التى لاتلتزم بالمناهج التى وضعها ماركس نفسه. فالبروليتاريا لا تحرر نفسها، بهذا المعنى، إلا إذا فعلت ما يأمرها الماركسيون بأن تفعل، وهذا، بطبيعة الحال، يهدم الحجة قبل شىء آخر. ويبين كل هذا أهمية 'العرضية' واستحالة معرفة ما تفضله الذات وترغب فيه. فإذا كانت أشكال وأسباب ما يفضله الإنسان واللغة التى يستعملها تستعصى على التحديد والرسم بخطوط 'معروفة' ويمكن التنبؤ بها، فإن دور المفكر لا يمكن، بمعنى من المعانى، أن يزيد على الفحص والتحقق بدقة مما أطلق عليه عدد من الأعلام اسم الطبيعة 'المحلية' لضروب المقاومة والنضال. فما دمنا لا نرى سببًا شاملًا للمقاومة والنضال، فلن نرى دورًا يلعبه المفكر فى توصيلهما أو فى تشكيلهما. أى إن جميع أنواع الاستراتيجيات قد استخدمت فى قص أجنحة المفكر، فإذا به يهبط من منزلة الملك الفيلسوف إلى مكانة متواضعة لا يتميز فيها بالأهمية الكبرى ولا بارتفاع الهامة. وأصبح صوت المفكر واحدًا فى جوقة من الأصوات الأخرى غير المتناغمة، ولا تزيد قيمته - إن لم تكن تقل - عن قيمة أى صوت آخر.

وفى الفترات التى تسود فيها النسبية يصبح مثل هذا الموقف هو التيار الرئيسى لا تيارًا ثوريًا، وربما كان ذلك مصدرًا لصعوبة معينة، إذ إن مثل هذا الموقف يفرض نوع التناقض الأدائى الذى أصبح مألوفًا لدينا، فالمُنَظِّرُونَ الذين يقطعون بآرائهم فى طبيعة دور الحقيقة ودور المفكر، يتجاوزون مجرد إضافة أصواتهم إلى الضجيج من حولنا بل يحددون كيف **ينبغى** أن ينظر الجميع، وفى أية ظروف، إلى أصوات معينة ومن ثم إلى أفراد معينين، أن إنهم يقدمون مزاعم من نوع 'فكرى' تقليدى تشبه مزاعم الذين ينتقدونهم، بصورة غريبة. أى إنهم يخاطبون من هم 'تحتهم'،

ويشكلون الخطوط النظرية والسياسية 'للقتال'. وعلى نحو ما يذكر النقاد الذين يبدون التعاطف فى سياقات أخرى، مثل جاياترى سبيڤاك، نجد أن الطابع 'المحلى' للتوجه الفكرى عند فوكوه وديلوز، على سبيل المثال، كان فى جوهره مناقضًا لذاته، إذ يتضمن مقولة عالمية بشأن ما يمكن وما لا يمكن للمفكرين أن يقولوه ويفكروا فيه. أضف إلى هذا ما لقيه ويلقاه الاثنان من احتفال بهما من جميع الزوايا، ولم تكن أهونها معاملتهما معاملة التقديس بالأسلوب الذى كان ماركس نفسه يشعر بحرج عميق إزاءه. زد على ذلك أنه مهما تكن المقاصد الديموقراطية عند أصحاب 'ما بعد الماركسية' فإن كتاباتهم النثرية كثيرًا ما تتسم بالتعقيد الزخرفى أو التكثيف المرهق، أو الغموض فى حالات أخرى، ولم تكن هذه الخصائص مما يساعدنا على تصديق نجاحهم فى تجنب الصعاب الكامنة فى 'الطليعية'، وإن تكن من نوع أكاديمى عجيب.

وعلى عكس ذلك كان ماركس يطمح على الأقل فى أن يصبح مفكرًا من النوع الذى أطلق عليه جرامشى، فى وقت لاحق، صفة 'العضوى'، أى إنه كان يرى أن ممارسته النظرية تغذوها - مثلما تغذو - ضروب النضال السياسى الفعلية التى كان يشارك فيها يوميا، وما عليك إلا أن تقارن النثر الواضح لعمل مثل **المانيفستو الشيوعى** بلغة المصطلحات ذات الدلالات المراوغة فى جانب كبير من كتابات ما بعد الماركسية، والمسألة باختصار أن أصحاب التفكير النقدى لن يستطيعوا تجنب الطليعية الفكرية بالتراجع إلى الحياة الأكاديمية، بل لابد لهم من السعى للارتباط بحياة وشواغل الأفراد المنغمسين فعلًا فى ضروب النضال الحقيقية. وكان ماركس يعرف هذا. ولم يكن فشله، إن كان قد فشل، يرجع إلى عدم بذله الجهد للترابط مع ضروب النضال المذكورة. ومن الأفضل قطعًا أن نقول إن ذلك الفشل كان يكمن فى التناقضات الضمنية للمشروع الذى حاول أن يربط المعرفة بالعمل. ولحظة الزعم بفهم عملية معينة أو شرحها لحظة 'طليعية' ولحظة تحرير محتملة ('**أعرف الطريق: اتبعنى**'). والأسلوب الوحيد لتجنب تناقض التحليل يتمثل إما فى التخلى عن نصيحة كانط بالتعلم من خلال المعرفة، أو التخلى عن الأهداف التحررية باسم تجنب اختيار شكل من بين شكلين للحياة. ويمكن اعتبار الموقفين، بمبررات كافية، متواطئين فى الحفاظ على الوضع الراهن.

مشكلة الديموقراطية

وتلتقى آخر الأمر كثير من القضايا المثارة عاليه من حيث البحث النقدى فى المذهب السياسى الماركسى بصفة عامة وموقفه الهزيل من الديموقراطية بصفة خاصة. ويبدو أن ماركس كان يعتقد أن حركة الطبقة العاملة كانت ديموقراطية فى حدود إظهارها للمصالح العميقة الجذور و/أو حاجات الطبقة العاملة ابتغاء الطعن فى العمل المأجور، إذ كان يفترض أن تعميق الصراع الطبقى والوعى الطبقى سوف يؤديان إلى زيادة أعداد الملتحقين بالحركة، الأمر الذي يشكل ثقلًا موازنًا لأية مصالح طائفية أو منحازة قد تنشأ داخلها، وكان يتوقع، بطبيعة الحال، أن يبدى الحزب الشيوعى فى سلوكه إدراكه أنه جزء من هذه الحركة وأنه عنصر رئيسى فيها مكلف بقيادتها، أى باعتباره قائدًا ومقودًا. ونلمح قدرًا معينًا من السذاجة فى القول بأن اعتبار نفسه جزءًا من حركة أكبر سوف يكفى فى ذاته لضمان ولائه لرغبات وآمال ومصالح الأفراد الذين يشكلون الحركة المذكورة، وهذا يبين أن جانبًا كبيرًا من عمل 'النظرية الديموقراطية' كانت تقوم به فى الواقع تيارات الرأسمالية واتجاهاتها، وعلى ضوء فكرة التكثيف المحتوم للصراع الطبقى. وهكذا فعندما يصبح من المستحيل الحفاظ على الرأسمالية، يضيق نطاق الخيارات المتاحة إلى الحد الذى مكّن روزا لوكسمبورج من أن تعلن أن الاختيار الذى يواجه الطبقة العاملة خيار بين الأبيض والأسود: أى 'الاشتراكية أو الهجمية'.

والواضح، من ناحية أخرى، أن ماركس كانت لديه فعلًا نظرية عن الديموقراطية، وإن لم تكن 'نظرية ديموقراطية'. كان يقول إن الديموقراطية البرلمانية وهمية وقطاعية، ولكن الأشكال العضوية للتنظيم الذاتى الديموقراطى، مثل التى وُضعت فى إبان قيام كميونة باريس عام 1871، كانت تبشر بالديموقراطية البروليتارية المقبلة. ومع ذلك، كما يبدو بوضوح وجلاء، فإن ما بعد الماركسية تعتبر على مستوى معين شكوى من عدم وضع وصف لأحوال وأسلوب عمل النظام الديموقراطى الذى سيتلو الرأسمالية. قد يكون هنا وصف للديموقراطية، ولكنه نحيل أو هزيل إلى الحد الذى يمنعه من أن يصبح ثقلًا موازنًا حقيقيًا للحتمية والوضعية اللتين يتسم بهما المدخل الشامل عند ماركس. وفيما عدا ذلك لا يتوقف تيار الاختلافات، فالاختلاف شاسع مثلًا بين حالة 'الترحال' التالية للديموقراطية عند ديلوز وجواتارى و'الدستورية' المتواضعة فى الكتابات الأخيرة عند هابرماس. ومن المسائل

الأساسية الأخطر انقسام ما بعد الماركسية فيما يبدو بين الذين قرروا أن أى مذهب سياسى تقدمى لابد أن يتضمن تثبيت جذور الرأسمالية الليبرالية الديموقراطية **القائمة حاليًا** - إن لم يكن تدعيمها - وبين من يرون ضرورة القطيعة بين الأشكال الديموقراطية المتاحة الآن والأشكال 'المقبلة'. وهكذا نرى أن لاكلاو وموف، وهيلر، وهابرماس، وليوتار، يصرون جميعًا - كل بأسلوبه الخاص - على أن الديموقراطية الليبرالية تعتبر، بمعنى من المعانى، غامضة أو عارضة إلى الحد الذى يسمح للراديكاليين بالتطلع إلى العمل على مد نطاق الديموقراطية من داخلها، إذ تبذل هيلر مثلًا جهودًا شاقة لتكرار القول بأن عمل الديموقراطية الليبرالية أو ممارستها لا يتضمن ما يستبعد مد نطاق الممارسة الديموقراطية أو تعميق جذورها. وعلى العكس من ذلك نرى أن ديلوز وجواتارى، وكاستورياديس بل وليوتار يجمعهم التشكك بدرجات متفاوتة، إذ يرون أن تطبيق الديموقراطية الليبرالية يعتبر من إحدى الزوايا الرئيسية استكمالًا لعمل الرأسمالية والتراكم الفردى للثروة، وكانوا جميعًا يدعون لا إلى مد نطاق الديموقراطية أو تعميق جذورها فقط بل أيضًا إلى أن تستبدل بها أشكال من التفاعل تسمح بوجود حياة جماعية تواصلية حقيقية، على نحو ما كان موجودًا فى المدينة اليونانية القديمة، أو فى بعض أشكال المداولات الأكثر مراوغة فى دلالتها أو التجريد فى معناها.

ومن ناحية أخرى، فإذا كان بين هؤلاء خيط فكرى يوحد بينهم فلابد أن يقترن بالاعتراف بأن الاختلاف والتنوع من مقومات الإنسان - أو تأكيد ذلك - ومن ثم الاعتراف بضرورة وجود المؤسسات والإجراءات والعمليات التى تسمح لهذه الاختلافات بتشكيل نتائج جماعية. فالواقع أن ضيقهم بماركس كان يرجع إلى لامبالاته المزعومة بالاختلاف بقدر ما يرجع إلى استبعاده ضرورة المداولات فيما يتجاوز 'الإدارة'. ومن الحجج التى قدمها كثير من أصحاب ما بعد الماركسية وجود حدود لتمثيل الناس أو لندبهم من يمثلهم، حتى من بين من يضعون نصب أعينهم المصالح العليا للمجتمع، إذ لابد أن يُفلت من أيديهم شىء ما، رغبة ما، شكل من أشكال الهوية، أو حاجة أو مطلب عميق الدلالة، الأمر الذى يجعل ضرورة التداول والنقاش إجراء 'سياسيًّا'. وإنكار الاختلاف المذكور يعنى إنكار فردية الفرد، وفقًا لهذا التفسير. وكان احتضان الديموقراطية بهذا المعنى احتضانًا لفكرة الانفتاح، أى الانفتاح على الاختلاف، وعلى 'العرضية' وعلى الخلق الذاتى جماعيًّا. وهذا مصدر مركزية الإجراءات والحاجة إلى

الالتزام بنتائج العملية الديموقراطية الصحيحة، وهذا أيضًا مصدر الفكرة التى كثيرًا ما نسمعها والتى تصف الديموقراطية بأنها نوع من 'المساحة الخالية'، أى المساحة التى يستطيع المجتمع فيها أن يرسم حدود مستقبله من دون اعتبار لعملية الحسم التاريخية. وباختصار كانت الشيوعية تعتبر مثلًا أعلى مناهضًا للديموقراطية، ويفرض على المجتمع الاقتصار على طريق محدد للعقلانية المجتمعية.

وإذا كان يعيب مطلب 'الديموقراطية' الجماعى عند أصحاب ما بعد الماركسية عيبٌ فهو أنهم نادرًا ما كانوا يقومون بالتحليل الوافى **لشروط** الديموقراطية، ومن ثم استهانوا استهانة جذرية بمدى ما تخضع له الإجراءات والنتائج الديموقراطية من عوامل تتحكم فى تشكيلها، ومدى التلاعب والتشويه الذى تحدثه أفعال من يستطيعون استغلال أجهزة الإعلام الجماهيرية والانتفاع بآليات التمثيل النيابى والأحزاب السياسية. ويصدق هذا بصفة خاصة على الذين يصرون على إمكان إقامة ديموقراطية راديكالية داخل إطار الرأسمالية الليبرالية، وهو الذى كانت أجيال من الراديكاليين الأوائل – لا من الماركسيين فقط – تصر على أنه حجر عثرة كبرى أمام السماح بالإصغاء إلى أصوات الناس. وإذا كانت التطورات فى العقود الأخيرة قد أدت إلى شىء فقد زادت من قوة هذه البحوث النقدية وشحذها لا إضعافها. إذ إن أجهزة الإعلام الجماهيرية فى أشد البلدان الديموقراطية تقدمًا كانت ولاتزال تتركز فى أيدى عدد محدود من وجوه الناس أو الشركات؛ وازدادت تكاليف الدخول فى حلبة المشاركة الديموقراطية زيادة باهظة؛ وأدت زيادة الطاقة الشرطية والعسكرية فى الدول الديموقراطية المتقدمة إلى أن أصبح النشاط 'الراديكالى' من أى نوع محفوفًا بالمخاطر أو دليلًا على الحماقة. وأما توقع أصحاب ما بعد الماركسية بأن يصبح 'انتشار' الثورة الديموقراطية معادلًا لنشر الفرص والحالات التى تتيح إضفاء الرايكالية على الأبنية القائمة فإنه يبدو، من منظور السياسة الديموقراطية المعاصرة، تَوَقُّعًا ساذجًا، ولكن الكثير من أصحاب ما بعد الماركسية سوف يردون دائمًا قائلين – ولهم بعض الحق فى هذا – إن هذه الأسباب نفسها هى التى تجعل من السذاجة افتراض **إمكان** قدوم التغيير الجذرى من الخارج. وكما يقول كثير منهم – وأقوالهم لها من يبررها إلى حد ما – فإن الكثير من أمثال هذه الجهود زادت من سوء أحوال الرجال والنساء العاديين ولم تؤد إلى تحسينها.

ومع ذلك فإن جانبًا كبيرًا من كتابات أصحاب ما بعد الماركسية نادرًا ما يتضمن

فى التحليل عاملًا يعتبر من العوامل الأساسية فى المناقشات المعاصرة 'للحُوار الديموقراطى'، ألا وهو أن الدولة الأمة قد ازداد فقدانها للسيادة والقدرة على تغيير الأحوال الراهنة التى نشأت اليوم نتيجة للقوى العالمية والتدفقات المالية التى لا تعوقها الأسواق الوطنية. وهكذا تظل 'الديموقراطية' قائمة على مستوى الدولة الأمة ويزداد وجود السلطة والنفوذ على المستوى العالمى (صندوق النقد الدولى، البنك الدولى، مجموعة الثمانى الكبار وهلم جرًّا). ومن المفارقات أن ماركس كان قد قام بتحليل العولمة من مثل هذه الزاوية منذ زمن بعيد فى **المانيفستو الشيوعى**. وكان ما انتهى إليه من ضرورة زيادة المقاومة على المستوى المحلى أو الوطنى ثم تكثيفها على المستوى العالمى يعتبر قطعًا جديدًا فى عام 1848، وأما الآن فقد أصبح شرطًا لازمًا لأية سياسة ديموقراطية يعتد بها، سواء كانت ديموقراطية اجتماعية أو مناهضة للرأسمالية. ونقول باختصار إن القول بأن الديموقراطية القائمة تحتاج إلى تعميق الجذور أو توسيع النطاق قول لا يأخذ فى اعتباره المَعْلَمَ الأساسى للتطورات السياسية على امتداد العقود الثلاثة الأخيرة، فلسنا نرى قدرًا يذكر من 'الديموقراطية' العالمية، ولا أملًا فى نشأة الديموقراطية على أيدى النخب العالمية، وهكذا يجد أصحاب ما بعد الماركسية، حتى المعتدلون منهم، أنفسهم فى موقف اليعقوبية لا فى موقف التقدميين أو الليبراليين الفكتوريين الذين يشبهونهم أحيانًا فيما يقولونه، إذ لابد أولًا من خلق ديموقراطية من نوع يعتد به، ويعنى هذا بدوره مواجهة الذين يعارضون تخفيف سلطتهم، مفضلين إنشاء مجلس تشريعى عالمى. وكان ماركس يفهم هذا، ولكنه كان أقرب إلى 'الثورة الديموقراطية' التى كانت تكتسح أوروبا من الراديكاليين فى يومنا هذا. ومن ناحية أخرى نجد أن ذلك يُبقى على 'مشكلة الديموقراطية': كيف تتشكل ومن ينبغى أن يُسمع. فمناهضو الرأسمالية اليوم يفضلون الأبنية 'الأفقية' وغير المراتبية، إلى جانب 'عدم التنظيم' والتنظيم الذاتى 'الجذمورى'، ويفصحون بذلك عن وعيهم بمخاطر 'الطليعية' التى ربما كانت الأجيال السابقة من الراديكاليين أقل وعيًا بها، أو على استعداد لمواجهتها على مستوى قيمتها الاسمية. أما مفكرو اليوم فلا يفترضون وجود 'مصلحة' يمكن تمثيلها، إذ طالما أشار أصحاب ما بعد الماركسية إلى ضرورة 'الصوت' والحضور والاختلاف، فهى عندهم من المقومات المبشرة بالبدائل الراديكالية. والمذهب السياسى للحركات الاجتماعية الجديدة ومن أعقبوهم أخيرًا يشهد على علاقة هذه الملاحظة بالواقع الراهن.

ما الذى تعنيه ما بعد الماركسية لنا إذن؟ الجانب الذى لا يزال مهمًا وجديرًا بالتعليق عليه هو اختلاف المشروعات المرتبطة بها اختلافًا شاسعًا عن الماركسية. فمن زاوية معينة يمكن اعتبار جميع المفكرين الذين نظر هذا الكتاب فى عملهم من المتسمين بضآلة الممارسة، وهكذا ينطبق عليهم وصف پيرى أندرسون 'للماركسية الغربية' بأنها كيان من المعارف التى لم تعد تعترف فى عملها بالتوتر بين النظرية والممارسة. فجميع المفكرين الذين درسنا عملهم هنا تقريبًا، حتى وإن كان يكثر بينهم من تميز بالانتماء السياسى فى مرحلة من مراحل حياته، يمكن اعتبارهم فلاسفة من نوع ما، فالكثير منهم كان يتقاضى مرتبات من الجامعة (والاستثناءان الواضحان هما جواتارى وكاستورياديس)، وعلى العكس تمامًا من الماركسيين فى العقود الأولى من القرن العشرين – كاوتسكى، لينين، لوكسمبورج، تروتسكى، جرامشى – الذين يمكن اعتبارهم جميعًا مفكرين 'عضويين'، ذوى مكانة راسخة فى الحركات العمالية الملتزمة بالتحول الاجتماعى. ويمكن النظر إلى المنصة الأكاديمية والفلسفية لما بعد الماركسية باعتبارها إشكالية، بسبب التزامهم الظاهر بالتحرير باعتباره مهمة عملية، وإن كثرت الأقوال وقلت الأفعال.

ولكننا لابد أن نشير إلى استجابتين هنا فى إطار هذا التلخيص، الأولى أن دور المفكرين الراديكاليين لا يتمثل فى أن يخبروا المناضلين لتحرير أنفسهم من الاستقلال أو القهر بما عليهم أن يفعلوه، فإن افتراض دورهم هذا يعتبر، بطبيعة الحال، من الخيوط الكبرى التى توحد بين هؤلاء الأعلام الذين يتميز بعضهم عن بعض. فعلى مستوى معين، يعتبر فصل النظرية عن الممارسة عند الكثير منهم ترياقًا لازمًا 'للطليعية' ومذهب 'الإبدال'، وأصحاب ما بعد الماركسية لن يخالفوا هذا الموقف قطعًا ما داموا يستمسكون – دون اعتذار – برواتبهم ومناصبهم المرموقة. والفصل المذكور من شأنه أن يتيح 'لجماعة المنتفعين'، إن صح هذا التعبير، بأن يقدروا بأنفسهم مدى نفع أو صدق 'ما بعد الماركسية'، وسوى ذلك مما توصى به، لا الانصياع 'لتحليل' من نوع ما يفرضه عليهم زعماء الحزب.

والاستجابة الثانية تقول إن ماركس يميز فى القضية الحادية عشرة من **قضايا فويرباخ** بين 'تفسير العالم' و'تغييره'، ومثل هذا التمييز لم يعد له فائدة فى عالم تعددت فيه التفسيرات وتضاربت. فتغيير العالم يستند إلى تفسير ذلك العالم، فالتفسير هو الذى يهب العالم معنى، إذ يقدم النظرة الصائبة والسبب المنطقى

لتغييره، ومن ثم فإن النظرية منفصلة عن الممارسة وسوف تظل منفصلة عنها، وأفضل الممارسات تغذوه النظرية، ولكن يغذوه كذلك الوعى بوجود أوجه قصور فى النظرية، وأن ما نفعله يؤثر أيضًا فى العالم الذى نعالجه نظريًّا. ولكننا تجاوزنا الفكرة القائلة بوجود نظرية صائبة **وحيدة**، وحركة **وحيدة** تؤدى إلى التحرير. وإذا كان فى ما بعد الماركسية خيط فكرى سوف يكتب له البقاء فهو أنه إذا وُجدت الحقيقة على مستوى النظرية وعلى مستوى الممارسة، فهى متعددة، مثل الرغبات والحاجات والمطالب والرؤى المتعددة. وما دامت الماركسية قائمة فى إطار النظرة الواحدة، ساعية إلى إخضاع هذه التعددية لثنائيات محددة وأقطاب متعارضة وحسب، فإنها تعارض بطبيعة الحال هذه الرؤية لتعدد التفسيرات والمشروعات وضروب التحرر.

ومن ناحية أخرى نجد أن ماركس نفسه يقدم (شأنه فى حالات كثيرة) علاجًا للتعارض بين النظرة الواحدة والتعددية، وربما بين 'الماركسية' و'ما بعد الماركسية'. كان ماركس على مستوى من المستويات من أصحاب المذهب الوضعى، ملتزمًا بالسياسة باعتبارها 'علمًا' وبنظرة تقوم على التطور الذاتى للعملية التاريخية ودور الفرد فيها، وبالطبقة والأبنية الجماعية لا بالأفراد ذوى الحاجات والرغبات المنوعة المتضاربة. ولكن ماركس نفسه قد يبدى تعليقات ذات معان دقيقة ولها ظلال دلالات على موضوعات البحث المذكورة نفسها. إذ كان ملتزمًا بتحقيق التحرر الذاتى لأقل الناس ثراء، وبنظرته إلى العملية التاريخية نظرة تعتمد على السياق وعلى الأحوال المتغيرة، وإلى العمل السياسى باعتباره مجالًا منفتحًا على الإمكانيات، لا بتحقيق وصفة يوتوبية أو مشروع يوتوبى. وإذا كنا نستطيع أن نتحدث عن أهمية أو دلالة ما بعد الماركسية فالهدف أن نذكر أنفسنا بأهمية التعدد والتنوع والاختلاف فى فهم وجود الفرد والمجتمع. وترجع أهمية ماركس إلى أنه يبين لنا أنه نادرًا ما يمكن التعبير تعبيرًا يعتد به عن التعددية والتنوع والاختلاف فى حالة الفقر المادى، والاستغلال والقهر. وبهذا المعنى إذا لم نقم بالتصدى للظواهر الأخيرة فلن نتمتع أبدًا بالازدهار الكامل الذى نربط بينه وبين العناصر الأولى. ومن وجهة النظر المذكورة نجد أنه مثلما تمثل 'ما بعد الماركسية' طعنًا فى الماركسية المختزلة "للاشتراكية القائمة فعلًا"، فإن الماركسية يمكن أن تعتبر أداة تصحيح من نوع ما لشطحات الأمانى الشاردة التى نجدها عند كثير من أصحاب ما بعد الماركسية. لايزال العالم رأسماليًّا، ولاتزال حياة الكثرة رهينة فى أيدى رغبات القلة. ولايزال بيننا

المراجع الأجنبية

Sources and Further Reading
From Critical Theory to Post-Marxism:

An Introduction

Bell, D. (1960) *The End of Ideology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Castoriadis, C. (1987) *The Imaginary Institution of Society,* trans. K. Blamey, Cambridge: Polity Press.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1984) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, London: Athlone Press.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia,* London: Athlone Press.

Derrida, J. (1994) *Specters of Marx: The State of the Debt*, *the Work of Mourning, and the New International,* trans. P. Kamuf, London: Routledge.

Geras, N. (1987) 'Post-Marxism', *New Left Review*, 163: 40-82.

Laclau, E. and Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.

Lukacs, G. (1971) *History and Class Consciousness,* trans. R. Livingstone, London: Merlin.

Lyotard, J.-F. (1988) *The Different: Phrases in Dispute,* trans. G. v. d. Abbeele, Manchester: Manchester University Press.

Marcuse, H. (1964) *One Dimensional Man,* London: Sphere Books.

McLennan, G. (1996) 'Post-Marxism and the "Four Sins" of Modernist Theorizing', *New Left Review*, 218:53-74.

Mouzelis, N. (1988) 'Marxism or Post-Marxism?', *New Left Review*, 167: 107-23.
Murray, P. and Schuler, J.A. (1988) 'Post-Marxism in a French Context', *History of European Ideas*, 9: 321-34.
Sim, S. (ed.) (1998) *Post-Marxism: A Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Sim, S. (2000) *Post-Marxism: An Intellectual History*, London: Routledge.
Stavrakakis, Y. (1999) *Lacan and the Politics*, London: Routledge.
Thoburn, N. (2003) *Deleuze, Marx and Politics*, London: Routledge.
Tormey, S. (2001) *Anges Heller: Socialism, Autonomy and the Postmodern*, Manchester: Manchester University Press.
Zizek, S. (1998) 'Psychoanalysis in Post-Marxism: The Case of Alain Badiou', *South Atlantic Quarterly*, 97: 235-62.

Ch. I. Cornelius Castoriadis: Magmas and Marxism

Appadurai, A. (1996) 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', in A. Appadurai (ed.), *Modernity at Large*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 27-47.
Bakunin, M. (1872) 'Marxism, Freedom and the State', various editions. Available at http://www.Marxists.org/.
Bhabha, H. (1994) *The Location of Culture*, London: Routledge.
Breckman, W. (1998) 'Cornelius Castoriadis Contra Postmodernism: Beyond the "French Ideology"', *French Politics and Society*, 16 (2): 30-42.
Castoriadis, C. (1984) *Crossroads in the Labyrinth*, trans. K. Soper and M.H. Ryle, Cambridge, MA.: MIT Press.
Castoriadis, C. (1987) *The Imaginary Institution of Society*, trans. K. Blamey, Cambridge: Polity Press.

Castoriadis, C. (1988a) *Cornelius Castoriadis, Political and Social Writings*, Vol. 1. trans. D.A. Curtis, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Castoriadis, C. (1988b) *Cornelius Castoriadis, Political and Social Writings*, Vol. 2. trans. D.A. Curtis, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Castoriadis, C. (1991) *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Castoriadis, C. (1993) *Cornelius Castoriadis, Political and Social Writings*, Vol. 3. trans. D.A. Curtis, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Castoriadis, C. (1997) *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, trans. D.A. Curtis Stanford, CA: Stanford University Press.

Castoriadis, C. (2003) *The Rising Tide of (In) Significancy (The Big Sleep)*, available at http://www.notbored.org/cornelius-castoriadis.html (accessed January 2004).

Clark, J. (2002) 'Cornelius Castoriadis: Thinking about Political Theory', *Capitalism, Nature, Socialism*, 13 (49): 67-74.

Curtis, D.A. (1997) *The Castoriadis Reader*, Blackwell Readers, Cambridge, MA: Blackwell.

Dews, P. (2002) 'Imagination and the Symbolic: Castoriadis and Lacan', *Constellations*, 9: 516-21.

Fotopoulos, T. (1998) 'Castoriadis and the Democratic Tradition', *Democracy and Nature* 4 (1): 157-63.

Howard, D. and Pacom, D. (1998) 'Autonomy – The Legacy of the Enlightenment: A Dialogue with Castoriadis', *Thesis Eleven*, 52: 83-102.

Ojeili, C. (2001) 'Post-Marxism with Substance: Castoriadis and the Autonomy Project', *New Political Science*, 23 (2): 225-40.

Sorel, G. (1968) 'The Decomposition of Marxism', in I. Horowitz (ed.), *Radicalism and the Revolt Against Reason,* Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.

Stavrakakis, Y. (2002) 'Creativity and its Limits: Encounters with Social Constructionism and the Political in Castoriadis and Lacan', *Constellations*, 9: 522-39.

Urribarri, F. (2002) 'Castoriadis: The Radical Imagination and the Post-Lacanian Unconscious', *Thesis Eleven*, 71: 40-51.

Zerilli, L.M.G. (2002) 'Castoriadis, Arendt, and the Problem of the New', *Constellations*, 9: 540-53.

Zizek, S. (1999) *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology,* London: Verso.

Ch. II. Deleuze and Guattari:
Rethinking Materialism

Appadurai, A. (1996) 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', in A. Appadurai (ed.), *Modernity at Large*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 27-47.

Best, S. and Kellner, D. (1991) *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, New York: Guilford Press,

Braidotti, R. (1994) *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory,* New York: Columbia University Press.

Callinicos, A. (1989) *Against Postmodernism: A Marxist Critique,* Cambridge: Polity Press.

Deleuze, G. (1995) *Negotiations, 1972-1990,* New York: Columbia University Press.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1984) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* London: Athlone.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1986) *Kafka: Towards a Minor Literature,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia,* London: Athlone.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1994) *What is Philosophy ?* London: Verso.

Ebert, T.L. (1996) *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire and Labor in Late Capitalism*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Freeman, J. (1970) 'The Tyranny of Structurelessness'. Available at www.jofreeman.com/joreen/tyrrany.

Freud, S. (1973) *Civilization and its Discontents*, London: Hogarth Press.

Genosko, G. (ed.) (1996) *The Guattari Reader*, Oxford: Blackwell.

Genosko, G. (2002) *Felix Guattari: An Aberrant Introduction*, London: Continuum.

Goodchild, P. (1996) *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, London: Sage.

Grosz, E.A. (1994) *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Guattari, F. (2000) *The Three Ecologies,* London: Continuum.

Guattari, F. and Negri, A. (1990) *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance,* Trans. M. Ryan, New York: Semiotext(e).

Holland, E. (1999) *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, London: Routledge.

Laclau, E. (1996) *Emancipation(s)*, London: Verso.

Marks, J. (1998) *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, London: Pluto.

May, T. (1994) *The Political Theory of Poststructural Anarchism*, Pennsylvania: Penn State University Press.

Newman, S. (2001) *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*, Oxford: Lexington Books.

Nietzsche, F. (1956) *The Genealogy of Morals*, London: Anchor Press.

Olkowski, D. (1999) *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, Berkeley, CA: University of California Press.

Patton, P. (2000) *Deleuze and the Political*, London: Routledge.

Protevi, J. (2001) *Political Physics*, London: Athlone.

Sarap, M. (1993) *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, London: Harvester Wheatsheaf.

Sartre, J.-P. (1976) *The Critique of Dialectical Reason*, Vol. I, London: Verso.

Stavrakakis, Y. (1999) *Lacan and the Political*, London: Routledge.

Thoburn, N. (2003) *Deleuze, Marx and Politics*, London: Routledge.

Zizek, S. (2004) *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, London: Routledge.

Ch. III. Jean-Francois Lyotard:
From Combat to Conversation

Browning, G. (2000) *Lyotard and the End of Grand Narratives*, Cardiff: University of Wales Press.

Castoriadis, C. (1997) *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, trans. D.A. Curtis, Stanford, CA: Stanford University Press.

Dews, P. (1987) *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London: Verso.

Easton, S.M. (1983) *Humanist Marxism and Wittgenstein Social Philosophy*, Manchester: Manchester University Press.

Foster, H. (ed.) (1985) *Postmodern Culture*, London, Verso.

Foucault, M. (1977) *Language, Counter-Memory, Practice*, trans. D.F. Bouchard, Oxford: Blackwell.

Genosko, G. (ed.) (1996) *The Guattari Reader*, Oxford: Blackwell.

Lyotard, J.-F. (1971) *Discours, Figure*, Paris: Klincksiek.

Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington and B. Massumi, Manchester: Manchester University Press.

Lyotard, J.-F. (1985) *Just Gaming*, trans. W. Godzich, Manchester: Manchester University Press.

Lyotard, J.-F. (1988) *The Differend: Phrases in Dispute*, trans. G. v.d. Abbeele, Manchester: Manchester University Press.

Lyotard, J.-F. (1991a) *Phenomenology*, trans. B. Beakley, Albany: State University of New York Press.

Lyotard, J.-F. (1991b) *The Inhuman: Reflections on Time*, trans. G. Bennington and R. Bawlby, Cambridge: Polity Press.

Lyotard, J.-F. (1993a) *Libidinal Economy*, trans. I.H. Grant, London: Athlone.

Lyotard, J.-F. (1993b) *Political Writings*, trans. B.R. w. K.P. Geiman, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, J.-F. (1993c) *The Postmodern Explained: Correspondence, 1982-1985*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, J.-F. (1994) *Lessons on the Analytic of the Sublime: Kant's Critique of Judgment, [Sections] 23-29*, trans. E. Rottenberg, Stanford, CA: Stanford University Press.

Lyotard, J.-F. (1997) *Postmodern Fables*, trans. G. v.d. Abbeele, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Popper, K.R. (1966) *The Open Society and Its Enemies*, London: Routledge.

Staten, H. (1984) *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Williams, J. (2000) *Lyotard and the Political*, London: Routledge.
Wittgenstein, L. (1958) *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell.
Wittgenstein, L. (1961) *Tractatus Logico-Philosophicus,* trans. D.F. Pears and B.F. McGuinness, London: Routledge.

Ch. IV. Laclau and Mouffe: Towards a Radical Democratic Imaginary

Butler, J., Laclau, E. and Zizek, S. (2000) *Contingency, Hegemony and University,* London: Verso.
Critchley, S. and Marchart, O. (eds) (2004) *Laclau: A Critical Reader*, London: Routledge.
Geras, N. (1990) *Discourse of Extremity, Radical Ethics and Post-Marxist Extravagances,* London: Verso.
Howarth, D. (2000) *Discourse,* Buckingham: Open University Press.
Laclau, E. (1977) *Politics and Ideology in Marxist Theory,* London: Verso.
Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time,* London: Verso.
Laclau, E. (1994) 'Minding the Gap', in E. Laclau (ed.), *The Making of Political Identities*, London: Verso.
Laclau, E. (1996) *Emancipations*, London: Verso.
Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
Mouffe, C. (1979) 'Hegemony and Ideology in Gramsci', in C. Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, London: Routledge & Kegan Paul.
Mouffe, C. (1981) 'Hegemony and the Integral State in Gramsci: Towards a New Concept of Politics', in G. Bridges and R. Brunt (eds.), *Silver Linings*, London: Lawrence & Wishart.

Mouffe, C. (ed.) (1993a) *Dimensions of Radical Democracy,* London: Verso.

Mouffe, C. (1993b) *The Return of the Political,* London: Verso.

Mouffe, C. (2000) *The Democratic Paradox,* London: Verso.

Mouzelis, N. (1988) 'Marxism or Post-Marxism ?', *New Left Review*, 167:107-23.

Rustin, M. (1988) 'Absolute Voluntarism: Critique of a Post-Marxist Concept of Hegemony', *New German Critique*, 43: 146-73.

Smith, A.M. (1998) *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*, London: Routledge.

Torfing, J. (1999) *New Theories of Discourse*, Oxford: Blackwell.

Wood, E.M. (1986) *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism*, London: Verso.

Ch. V. Post-Marxist Feminism: Within and Against Marxism

Alcoff, L. and Potter, E. (eds) (1993) *Feminist Epistemologies,* London: Routledge.

Aronson, R. (1995) *After Marxism,* New York: Guilford Press.

Barrett, M. (1988 [1980]) *Women's Oppression Today*, London: Verso.

Barrett, M. (1991) *The Politics of Truth, From Marx to Foucault,* Stanford, CA: Stanford University Press.

Barrett, M. (1992) 'Words and Things', in M. Barrett and A. Phillips (eds), *Destablizing Theory, Contemporary Feminist Debates*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Benhabib, S. (1996) 'From Identity Politics to Social Feminism: A Plea for the Nineties', in D. Trend (ed.), *Radical Democracy,* New York: Routledge.

Benhabib, S. and Cornell, D. (1987) *Feminism as Critique,* Cambridge: Polity Press.

Bernstein, R.J. (1993) 'An Allegory of Modernity / Postmodernity: Habermas and Derrida', in G.B. Madison (ed.), *Working Through Derrida*, Evanston, IL: Northwestern University Press, pp. 204-29.

Brenner, J. (2000) *Women and the Politics of Class*, New York: Monthly Review Press.

Brooks, A. (1997) *Postfeminisms*, London: Routledge.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.

Campioni, M. and Grosz, E. (1991) '*Love's Labour's Lost*: Marxism and Feminism', in S. Gunow (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge*, London: Routledge, pp. 366-97.

Delphy, C. (1984) *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, London: Hutchinson.

Ebert, T. (1996) *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire, and Labor in Late Capitalism*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Epstein, B. (1985) 'The Impasse of Socialist-Feminism', *Socialist Review*, 15: 93-110.

Ferguson, A. (1991) *Sexual Democracy: Women, Oppression and Revolution*, Boulder, CO: Westview Press.

Ferguson, A. (1998) 'Socialism', in A.M. Jaggar and I.M. Young (eds), *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford: Blackwell, pp. 522-3.

Fraser, N. and Nicholson, L.J. (1990) 'Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism', in L.J. Nicholson (ed.), *Feminism / Postmodernism*, London: Routledge.

Gimenez, M. (2000) 'What's Material about Materialist Feminism ?', *Radical Philosophy*, 101 (May/June): 18-28.

Haraway, D. (1991 [1995]) *Simians, Cyborgs, and Women, the Reinvention of Nature*, London: Free Association Books.

Haraway, D. (1995a) 'Cyborgs and Symionts', in C.H. Gray (ed.), *The Cyborg Handbook*, London: Routledge.

Haraway, D. (1995b) 'Nature, Politics, and Possibilities: A Debate and Discussion with David Harvey and Donna Haraway', *Society and Space*, 13: 507-27.

Harding, S. (1986) *The Science Question in Feminism*, Milton Keynes: Open University Press.

Harding, S. (1993) 'Rethinking Standpoint Epistemology. What is "Strong Objectivity" ?', in L. Alcoff and E. Potter (eds), *Feminist Epistemologies*, London: Routledge.

Hartmann, H. (1981) 'The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union', in L. Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Montreal: Black Rose Books.

Hartsock, N.C.M. (1998) *The Feminist Standpoint Revisited*, Boulder, CO: Westview Press.

Hartsock, N.C.M. (2000) 'Comment on Heckman's "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited" : Truth or Justice ?' in C. Allen and J.A. Howard (eds), *Provoking Feminism*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Hawthorne, S. (1999) 'Cyborgs, Virtual Bodies and Organic Bodies: Theoretical

Hennessy, R. (2000) *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*, London: Routledge.

Hooks, B. (2000) *Where We Stand: Class Matters*, London: Routledge.

Jackson, S. (1998) 'Theorising Gender and Sexuality', in S. Jackson and J. Jones (eds), *Contemporary Feminist Theories*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Jackson, S. and Jones, J. (eds) (1998) *Contemporary Feminist Theories*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kuhn, A. and Wolpe, A. (eds) (1978) *Feminism and Materialism*, London: Routledge.

Landry, D. and MacLean, G. (1993) *Materialist Feminisms*, Oxford: Blackwell.

McLennan, G. (1995) 'Feminism, Epistemology and Postmodernism: Reflections on Current Ambivalence', *Sociology*, 29 : 391-409.

McLennan, G. (1996) 'Post-Marxism and the Four "Sins" of Modernist Theorizing', *New Left Review*, 218 : 53-74.

Mitchell, J. (1971) *A Women's Estate*, Harmondsworth: Penguin.

Mohanty, C.T. (1992) 'Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience', in M. Barrett and A. Phillips (eds), *Destabilizing Theory, Contemporary Feminist Debates*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Pedley, C. and Ross, A. (1991) 'Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway', in C. Pedley and A. Ross (eds), *Technoculture*, Minneapolis: Minnesota Press.

Prokovnik, R. (2000 [1999]) *Rational Woman: A Feminist Critique of Dichotomy*, Manchester: Manchester University Press.

Riley, D. (1988) *'Am IN That Name ?' Feminism and the Category of 'Woman'*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rowbotham, S., Segal, L. and Wainwright, H. (1979) *Beyond the Fragments*, London: Merlin.

Sargent, L. (ed.) (1981) *Women and Revolution*, Montreal: Black Rose Books.

Scott, J. (1990) 'Deconstructing Equality-versus-Difference', in M. Hirsch and E.F. Keller (eds), *Conflicts in Feminism*, New York: Routledge.

Segal, L. (1991) 'Whose Left ? Socialism, Feminism and the Future', *New left Review*, 185: 81-91.

Segal, L. (1999) *Why Feminism ?*, Cambridge: Polity Press.

Tong, R.P. (1998) *Feminist Thought*, Boulder, CO: Westview Press.

Weedon, C. (1987) *Feminist Practice and Post-Structuralist Theory*, Oxford: Blackwell.

Weedon, C. (1999) *Feminism and the Politics of Difference,* Oxford: Blackwell.

Zavarzadeh, M. and Morton, D. (1991) *Theory (Post) Modernity Oppositive*, Washington, DC: Maisonneuvre Press.

Ch. VI. Agnes Heller: Radical Humanism And the Postmodern

Burnheim, P. (1994) *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam: Rodopi.

Feher, F. and Heller, A. (1987) *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom, and Democracy.* Cambridge: Polity Press.

Feher, F., Heller, A. and Markus, G. (1983) *Dictatorship over Needs,* Oxford: Blackwell.

Gardiner, M. (2000) *Critiques of Everyday Life,* London: Routledge.

Grumley, J. (2004) *Agnes Heller: A Moralist in the Vortex of History*, London: Pluto.

Held, D. and McGrew, A. (2002) *Globalization / Anti-Globalization*, Cambridge: Polity Press.

Heller, A. (1972) 'Towards a Marxist Theory of Value', *Kinesis,* 5: 7-76.

Heller, A. (1976) *The Theory of Need in Marx,* trans. G. Feltrinelli, London: Allison & Busby.

Heller, A. (1978) 'Past, Present and Future of Democracy', *Social Research*, 45: 866-89.

Heller, A. (1982) *A Theory of History,* London: Routledge & Kegan Paul.
Heller, A. (1984a) *Everyday Life,* London: Routledge & Kegan Paul.
Heller, A. (1984b) *Radical Philosophy*, Oxford: Blackwell.
Heller, A. (1987) *Beyond Justice*, Oxford: Blackwell.
Heller, A. (1988) 'On Formal Democracy', in J. Keane (ed.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London: Verso.
Heller, A. (1990a) *Can Modernity Survive ?,* Cambridge: Polity Press.
Heller, A. (1990b) *A Philosophy of Morals*, Oxford: Blackwell.
Heller, A. (1993) *A Philosophy of History in Fragments*, Oxford: Blackwell.
Heller, A. (1999) *A Theory of Modernity*, Oxford: Blackwell.
Heller, A. and Faber, F. (1988) *The Postmodern Political Condition*, Cambridge: Polity Press.
Mill, J.S. (1972) 'Considerations on Representative Government', *Three Essays*, Oxford: Oxford University Press.
Tormey, S. (2001) *Agnes Heller: Socialism, Autonomy and the Postmodern*, Manchester: Manchester University Press.
Tormey, S. (2004) *Anti-Capitalism: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld.

Ch. VII. Jurgen Habermas: Reconciling Modernity, Autonomy and Solidarity

Anderson, P. (1992) *A Zone of Engagement*, London: Verso.
Bernstein, R.J. (ed.) (1985) *Habermas and Modernity,* Cambridge: Polity Press.
Bohman, J. (1999) 'Habermas, Marxism and Social Theory: The Case for Pluralism in Critical Social Science', in P. Dews (ed.), *Habermas: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

Cannon, B. (2001) *Rethinking the Normative Content of Critical Theory, Marx, Habermas and Beyond*, Basingstoke: Palgrave.

Chambers, S. (2002) 'Can Procedural Democracy be Radical ?', in D. Ingram 9ed.), *The Political*, Oxford: Blackwell.

Cook, D. (2001) 'The Talking Cure in Habermas', *New Left Review*, 12 (second series): 135-51.

Devine, P. (1988) *Democracy and Economic Planning*, Cambridge: Polity Press.

Dews, P. (ed.) (1999) *Habermas: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

Giddens, A. (1982) 'Labour and Interaction', in J.B. Thompson and D. Held (eds), *Habermas, The Critical Debates*, London: Macmillan.

Giddens, A. (1985) 'Reason without Revolution ? Habermas's *Theorie des kommunikativen Handeins*', in R.J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1974 [1971]) *Theory and Practice*, trans. J. Vierel, London: Heinemann.

Habermas, J. (1976 [1973]) *Legitimation Crisis*, trans. T. McCarthy, London: Heinemann.

Habermas, J. (1978 [1968]) *Knowledge and Human Interests*, trans. J.J. Shapiro, London: Heinemann.

Habermas, J. (1981) 'Modernity versus Postmodernity'. *New German Critique*, 22 : 3-14.

Habermas, J. (1984 [1976]) *Communication and the Evolution of Society*, trans. T. McCarthy, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1987a [1985]) *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. F. Lawrence, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1987b [1969]) *Toward a Rational Society*, trans. J.J. Shapiro, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1989 [1985]) *The New Conservatism*, trans. S.W. Nicholson, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1990) 'What Does Socialism Mean Today ? The Rectifying Revolution and the Need for New Thinking on the Left', *New left Review*,, 17 (183): 3-31.

Habermas, J. (1991a [1981]) *The Theory of Communicative Action,* Vol. 1, trans. T. McCarthy, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1991b [1981]) *The Theory of Communicative Action,* Vol. 2, trans. T. McCarthy, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1992a]) 'Further Reflections on the Public Sphere', in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere,* Cambridge, MA: MIT Press, pp. 421-61.

Habermas, J. (1992b) 'Concluding Remarks', in C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere,* Cambridge, MA: MIT Press, pp. 462-79.

Habermas, J. (1992c [1986]) *Autonomy and Solidarity, Interviews with Jurgen Habermas,* ed. P. Dews, London: Verso.

Habermas, J. (1992d [1962]) *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. T. Burger, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1996 [1992]) *Between Facts and Norms,* trans. W. Rehg. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1998 [1996]) *The Inclusion of the Other*, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (2001a) *Postnational Constellations,* trans. M. Pensky, Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, J. (2001b) 'Why Europe Needs a Constitution', *New Left Review*, 11 (second series): 5-26.

Held, D. (1980) *Introduction to Critical Theory*, London: Hutchinson.

Honneth, A. (1982) 'Work and Instrumental Action', *New German Critique*, 26: 31-54.

Marx, K. (1971) *The Grundrisse,* ed. and trans. D. McLellan, New York: Harper Torchbacks.

McCarthy, T. (1984) *The Critical Theory of Jurgen Habermas,* Cambridge: Polity Press.

Rasmussen, D. (ed.) (1999) *The Handbook of Critical Theory*, Oxford: Blackwell.

Rockmore, T. (1989) *Habermas on Historical Materialism,* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Scheuerman, W.E. (1999) 'Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas's Between Facts and Norms', in P. Dews (ed.), *Habermas: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.

Sitton, J.F. (2003) *Habermas and Contemporary Society,* Basingstoke: Palgrave.

Thompson, J.B. and Held, D. (eds) (1982) *Habermas, The Critical Debates,* Basingstoke: Macmillan.

Townshend, J. (1999) 'Lenin's *State and Revolution:* An Innocent Reading', *Science and Society*, 63: 63-82.

White, S.K. (1988) *The Recent Work of Jurgen Habermas,* Cambridge: Cambridge University Press.

Ch. VIII. Jacques Derrida
Deconstructing Marxism

Ahmad, A. (1999) 'Reconciling Derrida: "Specters of Marx" and Deconstructive Politics', in M. Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations, A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx,* London: Verso.

Callinicos, A. (1996) 'Messianic Ruminations: Derrida, Stirner and Marx', *Radical Philosophy*, 75: 37-41.

Critchley, S. (1999) *Ethics, Politics and Subjectivity,* London: Verso.

Derrida, J. (1975) *Of Grammatology,* trans. G.C. Spivak, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1987) *Positions,* trans. A. Bass, London: Athlone Press.

Derrida, J. (1989) 'Politics and Friendship', in E.A. Kaplan and M. Sprinker (eds.), *The Althusserian Legacy*, London: Verso.

Derrida, J. (1994) *Specters of Marx, the State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International,* trans. P. Kamuf; intro. B. Magnus and S. Cullenberg, London: Routledge.

Derrida, J. (1999) 'Marx & Sons', in M. Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations, A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx,* London: Verso.

Eagleton, T. (1999) 'Marxism without Marxism', in M. Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcation, A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, London: Verso.

Eagleton, T. (2004) 'Don't Deride Derrida', *Guardian,* 15/10/2004, p. 27.

Fukuyama, F. (1992) *End of History and the Last Man,* London: Hamish Hamilton.

Geras, N. (1985) 'The Controversy about Marx and Justice', *New left Review,* 150: 47-85.

Laclau, E. (1995) 'The Time is Out of Joint', *Diacritics,* 25: 85-6.

Lewis, T. (1999) 'The Politics of "Hauntolog" in Derrida's Specters of Marx', in M. Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations, A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx,* London: Verso.

MacDonald, E. (1999) 'Deconstruction's Promise: Derrida's Rethinking of Marxism', *Science and Society,* 63: 145-72.

Soper, K. (1996) 'The Limits of Hauntology', *Radical Philosophy,* 75: 26-31.

Spivak, G.C. (1995) 'Ghostwriting\, *Diacritics,* 25: 64-84.

Sprinker, M. (ed.) (1999) *Ghostly Demarcations, A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, London: Verso.

المؤلفان في سطور:

1- سايمون تورمى

تولى سايمون تورمى منصب أستاذ ورئيس كلية العلوم الاجتماعية والسياسية في فبراير 2009 . وقبل تعيينه في سيدني كان رئيس كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، والمدير المؤسس لمركز دراسات العدالة الاجتماعية والعالمية (CSSGJ) في جامعة نوتنجهام البريطانية . تلقى تعليمه في جامعة ويلز، وحصل على شهادة الدكتوراه في عام 1991. و كان باحثا ومحاضرا في جامعة ليستر قبل أن ينضم إلى نوتنجهام في عام1990، في عام 2005 حصل على كرسي ('الأستاذية') في السياسة والنظرية النقدية.

له العديد من المؤلفات، منها:

- *Making Sense of Tyranny: Interpretations of Totalitarianism* (Manchester University Press, 1995)
- Politics at the Edge (co-edited with C Pierson)
- *Agnes Heller: Socialism, Autonomy and the Postmodern* (Manchester University Press, 2001)
- *Anti-Capitalism* (Oxford: Oneworld, 2004),

وقد ترجمت أعماله إلى الاندونيسية الصينية، الكورية، والتركية والإيطالية والفرنسية والمجرية والألمانية.

2- چولز تاونزند

محاضر في السياسة بجامعة Manchester Metropolitan

له عدد من المؤلفات منها:

- Interpreting Modern Political Philosophy: From Machiavelli to Marx by Alistair Edwards (Editor), Dr. Jules Townshend (Editor)
- *Politics of Marxism: The Critical Debates*
- *J.A. Hobson*

مركز
المحروسة
للنشر و الخدمات الصحفية و المعلومات

هـذا كتـاب مـن أغـزر الكتـب النظريـة مـادة وأعمقهـا بحثًـا وتحليـلًا، فالمعـروف أن "النظريـة الأدبيـة الحديثـة" التـى نشـأت فى العقـود الأخـيرة مـن القـرن العشريـن تشـغل الآن مكانًـا مهـمًّا فى دراسـة النقـد والأدب، بحيـث أصبحـت دراسـتهما تسـتعين بالعلـوم الإنسـانية الأخـرى مثـل الفلسـفة والتاريـخ وعلـم الاجتـماع والسياسـة، وأمـا "النظريـة النقديـة" فى عنـوان هـذا الكتـاب فتعنـى الماركسـية التقليديـة، والكتـاب يرصـد كيـف تخلـت نخبـة مـن أعـلام الفكـر الحديـث عـن هـذه النظريـة، ومـا الـذى أتـوا بـه فيـما يمكـن وصفـه بمـا بعـد الماركسـية. ومـن بينهـم كاسـتوريادیس (Castoriadis)، وديلـوز وجواتـارى (Deleuze and Guattari)، وليوتـار (Lyotard)، ولاكلاو ومـوف (Laclau and Mouffe)، وعلاقـة المذهـب النسـوى بالماركسـية عنـد ميشـيل باريـت (Michèle Barrett) ودونـا هـاراواى (Donna Haraway) وغيرهـما، وأجنيـس هيلـر (Agnes Heller)، ويورجـين هابرمـاس (Jürgen Habermas)، وجاك دريدا (Derrida).

ويناقـش الكتـاب نظريـات هـؤلاء فيـما يتعلـق بعـدة مسـائل، منهـا: نظريـة التاريـخ عنـد ماركـس، ووصـف ماركـس للعامـل الثـورى، ووصـف ماركـس للأخـلاق، والماركسـية والوضعيـة، والطليعيـة والمثقفـون، ومشـكلة الديموقراطيـة، كـما يضـم فى كل فصـل عـن كل عَلَـم مـن هـؤلاء الأعـلام ملخصًـا لمذهبـه، وهـى فصـول مسـتقلة تمكِّـن الباحـث مـن التركيـز عـلى مـن يختـاره منهـم دون التقيـد بالتسلسـل فى الكتـاب.

ويمهـد المترجـم للكتـاب بتصديـر يـشرح فيـه بعـض المصطلحـات التـى يسـتخدمها المؤلفـان، والتـى ظهـر الكثـير منهـا فى العقديـن الأخيريـن، إلى جانـب مـا نحتـاه مـن مصطلحـات لا تضمهـا المعاجـم العامـة، حتـى يسـاعد القـارئ عـلى تفهـم المداخـل المنوعـة التـى تميـز هـؤلا الأعـلام بعضهـم عـن بعـض، والكتـاب مفيـد بوجـه خـاص للباحـث المشـتغل بـأى علـم مـن العلـوم الإنسـانية ومداخلها الحديثة.

تصميم الغلاف : رشا عبدالله

ISBN 9789779202709